Soziologie und Sozialismus

Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Sozialtheorie um 1842

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Würde

eines Doktors der Staatswissenschaften

an der philologisch-historischen Abteilung

der philosophischen Fakultät

der Universität Basel

vorgelegt von

Hans Freund

aus Berlin

1934.

Dissertationsdruckerei und Verlag Konrad Triltsch, Würzburg.

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren: Prof. Dr rer. pol. Hans Ritschl und Prof. Dr. phil. Edgar Salin.

Basel, den 1. März 1934.

Prof. Dr. Henry Lüdeke
Dekan.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Paul Reiner

in memoriam.

Inhalt:

Vorwort und Thesen V

I. Teil: Der Sinn der Gesellschaftsordnung bei L. v. Stein . . . 1

1. Was ist Gesellschaft? 2
2. Was ist Proletariat? 4
3. Wo steckt das Bewegungsprinzip der Gesellschaft? . . 5
4. Das Problem der Gleichheit und der bürgerlichen Gesellschaft bei Hegel 7
5. Steins Stellungnahme zu Sozialismus und Kommunismus 10
6. Exkurs über einen Gelehrtenstreit, seine Vorgeschichte und Bedeutung 17

II. Teil: Der Ursprung des wissenschaftlichen Sozialismus in Deutschland 23

1. Der Klassenwille des Proletariats und die adäquate Erkenntnis . . . . . .
2. Der deutsche „Handwerkerkommunismus“ 29
3. Die Junghegelianer 33
4. Das politische Selbstbewußtsein bei M. Heß 34
5. Der Umbruch im Denken des Karl Marx 39
6. Hegels Logik, soziologisch interpretiert 48
7. Ein Blick auf L. Feuerbach 51
8. Humanismus bei Marx und Hegel 53
9. Marx' Kritik der Hegelschen Philosophie des inneren Staatsrechts 54
10. Das Problem des Klassenbewußtsein und die Interpretation Carl Schmitts 61
11. Exkurs über die „soziologische Synthese“ bei Hans Freyer 64

Die folgende Untersuchung entstand im Anschluß an das Studium des Buches von Hans Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Ich begann damit, den Quellen der Freyerschen Arbeit nachzugehen von Hegels Rechtsphilosophie zum Ursprung der deutschen Sozialwissenschaft in der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Aus diesen Studien ergaben sich in manchen Fragen andere Antworten als sie von Freyer in seinem soziologischen Hauptwerk entwickelt werden. Selbstverständlich mußte es mir darauf ankommen, gerade die Punkte besonders hervorzukehren, in denen meine Ansicht von der Freyers abweicht.

Demgegenüber möchte ich hier besonders hervorheben was auch sachlich aus der Arbeit selbst abgelesen werden kann, daß ich mich in Vielem durchaus dem Standpunkt Freyers anschließe. So bin ich gleichfalls der Ansicht, daß sich in der hegelschen Philosophie des Geistes methodisch und weltanschaulich der Umschlag in moderne Sozialwissenschaft vorbereitet. Deshalb teile ich auch die kritischen Bedenken, welche er gegen jene Systeme der Soziologie vorbringt, die sich lediglich auf eine Morphologie der sozialen Formen oder auf eine Beziehungslehre beschränken. Auch darin stimme ich Freyer zu, daß die soziale Problematik des neunzehnten Jahrhunderts nur dann verständlich ist, wenn man ihre zentrale Achse in den Klassenkämpfen sucht. Im Hinblick auf die Sozialforschung als solche kann man Freyer beipflichten in der Einschätzung des „vorausgegebenen Zielgedankens", der „selektiv und strukturgebend" allererst eine „Gesamtanschauung des Wirklichen überhaupt" *) ermöglicht. Die Differenzierung setzt aber ein, sobald dieser Zielgedanke in der „echten" Wissenschaft lediglich zur heuristischen Arbeitshypothese herabgesetzt wird, ersetzbar durch irgend eine andere. Das mag stimmen für den Bereich eines in sich geschlossenen, aus einheitlicher Seinswurzel wachsenden Wissenschaftsbewußtseins. Ändert sich jedoch im Zuge einer neuen historischen Sozialbildung die Erkenntnisart als solche, dann tritt zu Tage, daß alle im Rahmen einer bestimmten Wissenschaftlichkeit möglichen Begriffsbildungen, letztlich durch übergreifende, sozial determinierte „Zielgedanken" bestimmt werden. Es ergibt sich dann eine unvergleichbare Totaldifferenz aller Begriffe der einen Erkenntnisart

*) Hans Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, S. 300.

von denen der anderen. Es ist daher unmöglich zwischen zwei solchen Erkenntnisarten begrifflich zu vermitteln, da eine wirkliche Synthese nur durch die Geschichte erfolgen kann [1]).

So richten sich alle noch so verschiedenartigen System- und Begriffsbildungen eines solchen geschlossenen Wissenschaftskomplexes einheitlich aus gemäß den Lebens- und Kampfforderungen ihres Sozialkörpers. So wird auch letzthin der individuelle Zielgedanke des Sozialforschers bestimmt. Schon 1841 hatte Friedrich List klar ausgesprochen, daß die klassische Freihandelslehre aus den besonderen englischen national-wirtschaftlichen Notwendigkeiten erwachsen war [2]). Soziologisch ausgedrückt: diese „Nationalökonomie" war die adäquate theoretische Formulierung des spezifischen Wirtschaftswillens der englischen Großbürger um 1800. Da die Großbürger um diese Zeit die maßgebende Schicht Englands waren, sich faktisch gleichsam „als Nation" konstituiert hatten, so konnte „ihre" Wissenschaft als die „englische" Wirtschaftswissenschaft schlechthin gelten und war es auch tatsächlich. Und da die englische Wirtschaft vorbildlich und maßgebend für ganz Europa war, galt die „klassische" Nationalökonomie von Smith und Ricardo als „die" Wissenschaft vom wirtschaftlichen Zusammenhang überhaupt.

Um 1842/43 beginnt in Deutschland eine eigene, bodenständige Sozialwissenschaft. In diesen Jahren entstehen die Erstlingsschriften von Lorenz v. Stein, Karl Marx, Rodbertus, Moses Heß, W. Weitling, Friedrich Engels, es erscheinen das grundlegende Werk Lists und Stahls Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Diese deutsche Sozialwissenschaft ist keineswegs „unabhängig" von der englischen und französischen Literatur. Die positive oder negative Anknüpfung ist leicht erkennbar und wird meist direkt ausgesprochen. Aber in diesen Schriften werden die deutschen realen Zustände einerseits, die deutsche Philosophie andererseits in den Bering der Sozial-Erkenntnis einbezogen. Dazu kommt als wichtiges Merkmal der Einfluß der beginnenden internationalen sozialen Querspaltung, die in der politisch-wissenschaftlichen Bewegung des neuentstehenden Industrie-Proletariats sich geltend macht.

In der folgenden Abhandlung kommt es darauf an, die tiefe — in der geschichtlichen Situation begründete — Spaltung der deutschen Sozialwissenschaft herauszuarbeiten. Im 19. Jahrhundert sind nicht so sehr die „Nationen" als vor allem auch die sozialen „Klassen", Träger von besonderem Wissenschaftsbewußtsein. Man mag es begrüßen oder für verderblich halten — es bleibt eine historische Tatsache, daß im 19. Jahrhundert im deutschen und im europäischen In-

---

[1]) Vgl. Exkurs über Freyers „soziologische Synthese" unten Seite 64 ff.
[2]) List, Das nationale System der politischen Ökonomie, Vorrede S. 39 ff.

dustrieproletariat überhaupt der politisch-ökonomische Wille lebendig war, „sich selbst" — als Proletariat — „zur Nation zu konstituieren."

Der Vorgang, daß starke soziale Gruppen ein eigenes Wissenschafts-Bewußtsein hervortreiben, soll im Folgenden an einem besonderen Beispiel dargestellt werden. Damit ist diese Untersuchung zugleich ein Beitrag zur gegenwärtigen wissenssoziologischen Diskussion.

Das Resultat dieser Arbeit wurde in drei Thesen zusammengefaßt. Diese Thesen sind — wie wohl selbstverständlich — nur als Hinweis auf die Problematik gemeint und daher lediglich aus dem Zusammenhang der ganzen Darstellung zu verstehen.

Thesen.

1. Die Wissenschaft von der Gesellschaft (Soziologie) wird in Deutschland von Lorenz von Stein begründet, um den ideologischen Kampf des Bürgertums gegen Sozialismus und Kommunismus in der Sphäre und mit den Mitteln der wissenschaftlichen Erkenntnis auszutragen.

2. Der Sozialismus-Kommunismus, wie er seit Ende des 18. Jahrhunderts herausgebildet wird, hat eine eigenartige Wissenschaftlichkeit und Erfahrungsauswertung, die von der traditionellen Wissenschaft des bürgerlichen Zeitalters in entscheidenden Punkten abweicht. Diese Wissenschaftlichkeit kann nur aus den geschichtlich-ökonomisch bedingten Voraussetzungen des Industrieproletariats verstanden werden.

3. Die akademische Gesellschaftswissenschaft hat oft versucht, Elemente des Sozialismus-Kommunismus einzubeziehen, um sich die besonderen Erkenntnischancen dieser Wissenschaftlichkeit zu erschließen. Umgekehrt versuchen gewisse, sogenannte „Marxisten" die „bürgerliche" Soziologie zu rezipieren. Diese „Synthesen" halten aber nicht und sind bisher regelmäßig zerbrochen, wenn sie sich an der Wirklichkeit erproben sollten *).

---

*) Man darf daher Karl Marx ebensowenig unter die Begründer der deutschen Soziologie rechnen (Freyer u. a.), wie Lorenz v. Stein unter die Väter des deutschen Sozialismus-Kommunismus. (Sombart u. a.).

I. Teil.

Lorenz von Stein erhebt in Deutschland zuerst die Stimme, um eine Wissenschaft von der Gesellschaft zu fordern. Sein Buch „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs" erschien im Herbst 1842. Mit deutscher, an Hegel geschulter Wissenschaftlichkeit wird versucht, das Wesen dieser neuen sozialen Bewegung zu erfassen. Die Entwicklung in Frankreich bildet den Ausgangspunkt. Hier ist die Geschichte am weitesten vorgeschritten. Was sich anderswo — vor allem in Deutschland — erst keimhaft andeutet, hat in Frankreich schon einen sehr bestimmten theoretischen Niederschlag gefunden, hat die ersten Phasen der konkreten politischen Gestaltung bereits durchschritten. Um die Ideen Saint-Simons, Fouriers, Baboeufs rankt sich ein umfangreiches theoretisches und journalistisches Schrifttum. Seit der Verschwörung des Baboeuf (1796) gibt es zahlreiche sozialistische und kommunistische Parteien und Bünde, deren Aufstieg und Niedergang die Geschichte Frankreichs bewegt. In Deutschland ist man geneigt, alle diese Erscheinungen für lediglich „französisch" zu nehmen. Aber Stein — der lange in Paris lebt — spürt heraus, daß es sich hier um eine Entwicklung handelt. der kein Volk entgehen kann, „das in der Bewegung der Zivilisation einen Platz hat[3])." Keines kann ohne die Entwicklung eines Proletariates bleiben „und deshalb darf man die Behauptung wagen, daß auch der Kommunismus seine Stelle in jedem germanischen Volk irgendwie und irgendwo finden muß. Es ist aber" — so fügt Stein hinzu — „der letztere eine an sich unwahre Bildung im Volksleben; wie sollen wir sie, soweit die abwehrende Kraft reicht verhüten oder die daseiende bekämpfen[4])?"

Das Gefüge der Gesellschaft ist in Auflösung begriffen. Mit der bloßen Änderung der politischen Form des Staatslebens kann die Ordnung nicht wieder hergestellt werden. Die Bestrebungen der Sozialisten und Kommunisten sind nur das Symptom einer tiefgreifenden sozialen Unordnung. Man muß versuchen, den Fragenkomplex in seiner ganzen Breite und Allgemeinheit aufzurollen. „Haben wir im Bereich unserer Wissenschaft wirklich eine Antwort auf die Frage: Was ist denn jene s o z i a l e Bewegung, deren Dasein uns das sozia-

[3]) Stein a. a. O. S. 359.
[4]) Stein a. a. O. S. 359.

listische und kommunistische Treiben andeutet? Was ist eine soziale Revolution? Wie unterscheidet sie sich von der politischen? Kurz, was ist die Gesellschaft und wie verhält sie sich zum Staate [5])?"

Die Gesellschaft als solche ist fraglich geworden. Zunächst zwar nur in Frankreich, nur für das französische Proletariat und in den sozialistischen und kommunistischen Theorien. Aber schon beginnen die Besitzenden in allen Ländern aufzuhorchen. Das Elend der Arbeiter in den englischen Fabrikstädten ist schon „so häufig und gründlich . . . . besprochen und dargestellt worden, daß wir es . . . . in der Hauptsache als bekannt voraussetzen können [6])." Das kann Stein 1842 schreiben und er zitiert anschließend eine Anzahl Schriften, beruft sich auf die Journale von Birmingham, Manchester, Limirick, Leeds und Nottingham, die den traurigsten Beweis liefern, „daß der furchtbare Wahlspruch der Fabrikarbeiter — Brot oder Tod — ihnen wirklich durch die unmittelbare Hungersnot abgezwungen ist [7])." In Deutschland gibt es erst Anfänge einer Fabrikindustrie. Aber auch hier werden die Handwerker und Hausgewerbetreibenden immer mehr in eine chronische Elendslage hineingetrieben, zunächst unter dem Einfluß der englischen Konkurrenz, später durch die Entwicklung der deutschen großen Industrie. Das setzt etwa 1834 ein mit der Gründung des Zollvereins. „Kaum begann unter dem Schutze des Zollvereins die junge Großindustrie aufzublühen, so zeigte sich auch schon die finstere Schattenseite der neuen Verhältnisse; weithin durch die lange Kette der mitteldeutschen Hungergebirge erklang der Jammerruf der Arbeiter, die grimme Not stimmte die Massen empfänglich für kommunistische Träume [8])."

Stein weiß, daß sich hier eine ernste Gefahr vorbereitet. Er weiß aber auch, daß mit der „reinen Negation" dieser Bewegung nichts getan ist. Man muß die wahre Synthese finden. Sie kann nur aus dem Geiste der deutschen Wissenschaft und Philosophie kommen. „Deutschland hat die hohe Aufgabe, alle Widersprüche der europäischen Welt in seiner Wissenschaft zu versöhnen — werden wir uns von dem gewaltigsten Widerspruch unserer Zeit, wie er sich in Frankreich Bahn bricht, überwältigen lassen, weil wir ihm kein bestimmtes Bewußtsein über Wesen und Gestalt der gesellschaftlichen Aufgabe, kurz keine Wissenschaft der Gesellschaft entgegenzustellen hatten [9])?"

Die Aufgabe der deutschen Soziologie wird so von Stein zuerst formuliert. Die entscheidende Grundhaltung, die darin sichtbar wird, ist in der Folgezeit oft vergessen worden — aber sie blieb allezeit —

---

[5]) Stein a. a. O. Vorrede.
[6]) Stein a. a. O. S. 83.
[7]) Stein a. a. O. S. 83.
[8]) Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, V. Teil, Seite 5.
[9]) Stein a. a. O. Vorrede.

wenn auch gelegentlich unbewußt — richtunggebend für die deutsche Wissenschaft von der Gesellschaft. Es ist eben kein Zufall, in welcher historischen Situation eine Wissenschaft zuerst entwickelt wird. Die Soziologie wird von Stein gefordert, im Kampf gegen Sozialismus und Kommunismus. Von daher werden die Fragen aufgerollt, alle Kategorien, das ganze System ist auf diesen Kampf bezogen. Es ist wesentlich, daß schon der Begründer der deutschen Gesellschaftwissenschaft die entscheidende Aufgabe dieser Disziplin ganz klar erkannt und ausgesprochen hat.

Um etwas erfolgreich bekämpfen zu können, muß man es kennen. Darum studiert Stein den Sozialismus und Kommunismus gerade dort, wo er um diese Zeit am üppigsten emporschoß, in Paris. Er gibt sich alle erdenkliche Mühe, wirklich bis zu den Wurzeln vorzudringen. Als Hegelianer trachtet er danach den rechten b e g r i f f l i c h e n Schlüssel zu finden. Mit diesen richtigen Begriffen versucht er dann jener gefährlichen Problematik zu Leibe zu gehen, die auch in Deutschland immer bedrohlicher heraufsteigt. „Uns selber", meint Stein, „rückt jener Zweifel täglich näher, und zwar nicht mit den Waffen der Wissenschaft, sondern mit denen eines blinden Fanatismus. Darum ist es gewiß Zeit, ihn in seiner unverhüllten Gestalt sich zum Bewußtsein zu bringen, um dem neuen vernichtenden Element, durch das er sich geltend macht, m i t a l l e n W a f f e n z u g l e i c h entgegentreten zu können [10])."

Entschieden bestreitet Stein, daß Sozialismus und Kommunismus „zufällige Resultate irregefahrener Köpfe" seien. In der gesellschaftlichen Entwicklung selbst muß sich der eigentliche Grund der theoretischen Bildungen finden lassen. Stein sieht ihn im Entstehen des modernen Proletariats, in dem ungeheuren Gegensatz, der sich im Heranreifen der beiden antagonistischen Klassen des industriellen Zeitalters anbahnt. Stein spricht es zum ersten Male in Deutschland in dieser Konsequenz aus, daß der Zustand des Proletariats „ein Widerspruch mit dem Gesetze der Zivilisation ist [11])."

Worin besteht aber der treibende Widerspruch? Im Anschluß an Louis Blanc entwickelt Stein die Begriffe „Bourgeoisie und Peuple" [12]).

---

[10]) Stein a. a. O. S. 26 unterstrichen vom Verfasser.

[11]) Stein a. a. O. S. 25.

[12]) Louis Blanc sagt in der Histoire des dix ans I. p. 4 zitiert nach Stein a. a. O. S. 71: „Unter Bourgeoisie verstehe ich die Masse der Bürger, die, da sie die Werkzeuge der Arbeit oder ein Kapital besitzen, mit Mitteln arbeiten, die ihnen zu eigen gehören und von anderen nur bis zu einem gewissen Grade abhängen. Der Peuple ist die Masse der Bürger, die, das Kapital nicht besitzend, vollständig von anderen abhängen und zwar in demjenigen was die nächsten Bedürfnisse des Lebens betrifft." In der Ausgabe von 1846, die mir allein zugänglich war, findet sich derselbe Satz wörtlich als Anmerkung S. 8 1. Bd. Vgl. auch das kommunistische Manifest von 1848 „I. Bourgeoisie und Proletarier." Dort heißt

„Die ganze Masse des Volkes teilt sich in Besitzer und Nichtbesitzer, oder in solche, die mit ihrer Arbeitskraft ein Kapital verbinden und solche, die nichts sind wie Arbeiter. Die ersteren siegen unbedingt auf dem Gebiete des Erwerbes; die letzteren unterliegen. Damit erscheint denn das Ergebnis dieses Kampfes im Wesen des Besitzes selbst, die Trennung von Kapital und Arbeitskraft, eine Trennung die . . . . . erst in der neueren Zeit ihre besondere Bedeutung erhalten hat. Als die Vertreter der ersteren aber stellte sich die Klasse der Bürger hin, die wir als Bourgeoisie bezeichnen; der bloße Besitz der letzteren ist das Eigentum und die Eigentümlichkeit des Peuple[13])."

Aber wenn auch die Besitzunterschiede von Bourgeoisie und Proletariat verhältnismäßig groß sind und immer größer werden, hierin allein kann der Grund für die gesellschaftliche Bewegung nicht gefunden werden. Die Geschichte zeigt uns, daß es zu allen Zeiten Arme und Reiche gegeben hat — niemals aber gab es ein „Proletariat", wie die gegenwärtige Klasse derer, die nichts besitzen als ihre Arbeitskraft. Stein zeigt das, indem er einen interessanten Vergleich mit der römischen Plebs zieht. „So wie uns die Plebs der römischen Kaiserzeit entgegentritt, ist sie im eigentlichen Sinne des Wortes eine Anhäufung von Taugenichtsen, die keine andere Lebensaufgabe haben, als die, auf Kosten des Staates zu leben und zu genießen. Das will der Proletarier nicht; er will arbeiten, gern, gut und viel, aber er will für seine Arbeit einen angemessenen Lohn und das Mißverhältnis zwischen seiner Anstrengung und seinem Erwerb ist eigentlich der erste und unmittelbare Reiz zur Unzufriedenheit, und damit der Anstoß zum Gegensatz zwischen ihm und denen, die für wenig Mühe viel Gewinn haben, mehr aber noch gegen die, welche garnicht arbeiten und dennoch die Freuden des Besitzes genießen können . . . . . Auf diese Weise scheidet sich das Proletariat unserer Zeit streng von allen ähnlichen Erscheinungen der alten Welt ab, wenn man nur nicht die Armen mit den Nichtbesitzern verwechselt; es gehört der neueren Geschichte an und hier ist es, wo seine wahre Bedeutung sich uns entwickeln muß[14])."

Schon aus diesen wenigen Zitaten kann man ersehen, wie konkret-historisch Lorenz von Stein seinen Gegenstand anpackt. Es zeigt sich aber auch, daß manche Gedankengänge, die später in ähnlicher oder modifizierter Form bei verschiedenen „Marxisten" auftauchen,

---

es: „Die wesentliche Bedingung für die Existenz und für die Herrschaft der Bourgeoisklasse ist die Anhäufung des Reichtums in den Händen von Privaten, die Bildung und Vermehrung des Kapitals; die Bedingung des Kapitals ist die Lohnarbeit." Ausgabe von Duncker, Berlin 1930 S. 36.

[13]) Stein a. a. O. S. 73.

[14]) Stein a. a. O. S. 13.

durchaus nicht auf den konkreten Marx zurückgehen, sondern viel früher vorgebildet sind und, wie das Beispiel zeigt, von offenbaren Gegnern des Sozialismus und Kommunismus durchaus zustimmend aufgenommen wurden.

Wo steckt nun aber das letzte Bewegungsprinzip? Zunächst scheint es im Besitz, genauer im ausschließlichen persönlichen Eigentum an den Arbeitswerkzeugen und am Kapital seinen Grund zu haben. Diese Lösung, die später teils inhaltlich teils taktisch von Marx und den wissenschaftlichen Sozialisten aufgegriffen und zu einer wichtigen These ihres Systems ausgebaut wurde, befriedigt Lorenz von Stein nicht. Der „tiefere Grund" muß „höher hinaufreichen". So kommt er zu dem Resultat, daß es das Prinzip der Gleichheit, die égalité ist, die hier zu immer neuen Konsequenzen vorgetrieben wird und selber die Entwicklung weitertreibt. Daß hier der „tiefere Kern" im Wesen des Proletariats zu suchen ist, scheint auch dadurch bestätigt zu werden, „daß es bis zur Grenze der neueren Geschichte, ja bis zur Revolution[15]) kein eigentliches Proletariat gibt".

Nach Meinung Steins ist aber „keine Revolution eigentlich erzeugend für das Leben einer Zeit"[16]). Im französischen Proletariat — und damit auch in den bestehenden und werdenden Proletariaten der germanischen Länder — muß noch eine andere Idee wirksam sein, die nur begriffen werden kann, aus einem richtigen Verständnis für das, „was die Zivilisation ist"[17]).

Das ist die Idee der Vollendung der Persönlichkeit wie sie in der Philosophie des 18. Jahrhunderts vorgebildet wurde. „Es kann nicht zweifelhaft sein, jenes Proletariat, ja das Egalitätsprinzip selber sind nur Resultate, Erscheinungen in dem Gange eines höheren Gedankens und dieser ist der der Vollendung der Persönlichkeit des Menschen[18]). Von dieser Einsicht her, erhellt sich das bewegte Schauspiel der gegenwärtigen Geschichte in allen ihren Widersprüchen. Erst von hier aus gewinnt das Egalitätsprinzip die vorwärtsdrängende Kraft mit der es wiederum gegen die Ausschließlichkeit des Besitzes eingesetzt wird. Denn eben der „Besitz" der Bourgeoisie erscheint zunächst als die unerbittliche Schranke für die Verwirklichung der Persönlichkeitsidee. Aus dem gegenwärtigen Verhältnis der beiden Klassen ergibt sich für Stein „mit unabweichbarer Konsequenz, ... daß durch die Arbeit als solche dem Proletariat nicht die Gleichheit errungen werden kann,

---

[15]) 1789.
[16]) Stein a. a. O. S. 14.
[17]) Stein a. a. O. S. 16.
[18]) Stein a. a. O. S. 114.

nach der es strebt“ [19]). Der Besitz „dem einen zu Eigen, gibt er diesem Einen die Möglichkeit der Erreichung seiner Bestimmung, während er eben dadurch dem Anderen sie nimmt“ [20]). Denn der Besitz ist immer persönlich und „diese Persönlichkeit ist ausschließend“ [21]). Der allgemeine Widerspruch stellt sich für das Proletariat folgendermaßen dar: „Das Dasein des Besitzes ist ein zufälliges für die Idee der Persönlichkeit; diese Idee aber fordert absolut die Teilnahme aller Personen an den höchsten allgemeinen Gütern. Mithin steht das Zufällige da, als das Absolute bedingend; dieses aber ist seinem eigenen Begriffe nach nur selbst bedingt“ [22]). So ergibt sich aus dem Willen des Proletariats, die Idee der Persönlichkeit zu verwirklichen ganz konsequent der Klassenkampf. Das wichtigste Kampfprinzip des Proletariats aber ist die égalité, wie sie in der französischen Revolution ins Bewußtsein erhoben wurde. „Der Proletarier, wenn wir in ihm uns die Idee der Gleichheit lebendig denken, wird den Besitzer für seinen Feind halten, weil er sich unter ihm fühlt, während er sich berechtigt glaubt, neben ihm zu stehen; der Besitzende wird, wenn er nicht Gegner des Nichtbesitzers ist, doch ein Gegner dieses letzteren Gedankens sein, denn er weiß, daß er ein Moment vertritt, was seinem Wesen nach die Ungleichheit, die jener haßt, stets wieder erneuern muß [23]).“

Der Klassenkampf wird von Stein historisch vorgefunden, als Tatsache registriert und aus dem Wesen des Proletariats hergeleitet. Stein weiß, daß er zu allererst mit der großen Industrie zusammenhängt. „Die Bourgeoisie“, so führt er aus, „erscheint im Allgemeinen gegenwärtig nicht mehr überhaupt als die Masse der Besitzenden, sondern als der Stand der großen Kapitalisten und Fabrikherren; diese versteht man, wenn man von jenen redet. Der Peuple dagegen bezeichnet nicht so sehr alle Nichtbesitzenden als unter ihnen eben die Fabrikarbeiter, den Ouvrier aller Art“ [24]). Stein sieht den Prozeß der Vernichtung der kleinen Kapi-

[19]) Stein a. a. O. S. 73. An anderer Stelle sagt Stein: „Es zeigt sich das neueste Resultat, daß derjenige, der von vornherein nichts hat als seine Arbeitskraft, durch diese eben nicht im Stande ist zu einem Besitze, dieser als absolut gesetzten Bedingung der Unabhängigkeit und der konkreten Gleichheit zu gelangen. Für die faktische Wahrheit dieser Behauptung liefert das Leben der Fabrikorte täglich die entschiedensten Beweise.“ Stein a. a. O. S. 83 f.

[20]) Stein a. a. O. S. 25.

[21]) Stein a. a. O. S. 25.

[22]) Stein a. a. O. S. 24 f. Unterstr. v. Verf.

[23]) Stein a. a. O. S. 74 an anderer Stelle heißt es dann: „Das Proletariat aber, einmal geweckt und zum Bewußtsein seiner selbst gebracht, richtet sich allmählich gegen den Feind, der es am festesten in seiner untergeordneten Stellung erhält, gegen den Zustand des Besitzes . . . Stein a. a. O. S. 101.

[24]) Stein a. a. O. S. 84. Unterstr. v. Verf.

talisten und der Handwerker, die fortschreitende Vereinfachung der gesellschaftlichen Gegensätze zum Universalgegensatz von Bourgeoisie und Proletariat; ganz ähnlich wie später das kommunistische Manifest. Er versucht auch die ökonomischen Ursachen aufzudecken. Es ist interessant, daß er in diesem Zusammenhang mit einer ökonomischen Theorie folgendes zu beweisen versucht: 1. Die Verdrängung der kleinen Kapitalisten durch die Großen[25]). 2. Daraus folgt dann, daß „der Gewinn d. h. der Erwerb und die Vermehrung des Besitzes . . . . . für den kleinen Kapitalisten erst schwer, dann unmöglich wird[26]). 3. Der Gewinn des Arbeiters wird immer mehr zur Chimäre[27]). So kommt Stein dahin, in Bezug auf den Arbeiter auszurufen: „Leben heißt für ihn nichts, als nicht sterben“[28]).

Man sieht, daß ein „Soziologe“ um die Mitte des vorigen Jahrhunderts durchaus radikale Formulierungen finden konnte.

Trotz alledem bleibt Stein immer Soziologe und wird nicht etwa Sozialist oder Kommunist. Die Soziologie ist noch nicht soweit, um die Theorien der Sozialisten und Kommunisten geradezu „widerlegen“ zu können. Stein folgt deshalb den Gegnern auf mancherlei Pfaden, aber im Entscheidenden bleibt er doch konsequent und versucht dem Bürgertum durch das Dickicht der gesellschaftlichen Widersprüche eine Bresche zu schlagen. Stein war zu dem Resultat gekommen, daß die Vollendung der Persönlichkeit der höhere Gedanke ist, dem das Proletariat in seiner sozialen Bewegung zustrebt. Die absolute Berechtigung dieses Gedankens erkennt er durchaus an. Falsch ist es nur, daß man mit Hilfe der Gleichheitsidee diesen an sich richtigen Gedanken verwirklichen will. Denn die Schlußreihe, die zur Aufhebung des persönlichen Eigentums führt, ist nur „scheinbar“ richtig. Stein steht hier ganz und gar auf dem Boden der Hegelschen Rechtsphilosophie. Hegel hatte dargelegt, „daß die Persönlichkeit Dasein im Eigentum haben müsse“[29]). Er hatte ganz entschieden die Idee der Gleichheit abgelehnt als „die abstrakte Identität des Verstandes, auf welche das reflektierende Denken, und damit die Mittelmäßigkeit des Geistes überhaupt, zunächst verfällt . . . .“[30]). Für Stein ist es ausgemacht, daß der persönliche,

---

[25]) Der größere Kapitalist kann sich mit kleinerem Gewinn begnügen.
[26]) Stein a. a. O. S. 82.
[27]) Da der Gewinn des Kapitalisten durch die Konkurrenz herabgesetzt wird.
[28]) Stein a. a. O. S. 83 Unterstr. v. Verfasser.
[29]) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. G. Lasson S. 299 Zusatz zu § 50.
[30]) Hegel a. a. O. S. 57 § 49 Anmerkung. Vgl. den Zusatz zu § 50 a. a. O. S. 299, wo Hegel beweist, daß die Forderung der Gütergleichheit die wahre Ungleichheit ist. Desgl. a. a. O. S. 164 § 200, wo erklärt wird, daß die Forderung der Gleichheit dem „objektiven Rechte der Besonderheit des Gei-

wirkliche Besitz nicht „zufällig" sein kann; er ist vielmehr „notwendiger" Zweck, da er „notwendig die wahre Vollendung der Zivilisation bedingt"[31]). Dann aber „muß eine Form des gesellschaftlichen Lebens sich dem Denkenden ergeben können, in der der persönliche Besitz erhalten und dennoch der vollkommenen Entwicklung der Persönlichkeit durch ihn kein absolutes Hindernis gegeben wird[32])." Diese Form aus dem Wesen der Gesellschaft zu entwickeln, ist die eigentliche und vornehmste Aufgabe der Soziologie. Daher setzt sich die soziologische Überwindung der proletarischen Umsturzbewegung als erstes Ziel, den sozialistischen und kommunistischen Richtungen das Verkehrte ihrer eigenen Resultate und Ziele zum Bewußtsein zu bringen.

Freyer hat es zuerst in dieser Konsequenz ausgesprochen, daß die ersten Systeme der deutschen Soziologie geschaffen wurden, indem der „Schritt von der Hegelschen Philosophie des Geistes zur Wissenschaft von der gesellschaftlichen Wirklichkeit" getan wurde[33]). Freyer nennt in diesem Zusammenhang Marx und Lorenz von Stein. Auf Marx werden wir weiter unten zu sprechen kommen. Wie aber steht es mit Lorenz von Stein? Freyer meint, daß die deutsche Soziologie vor allem als ein „dialektisches Entwicklungsprodukt der Hegelschen Rechtsphilosopihe" aufzufassen sei[34]). Während Marx seine Lehre gerade im dialektischen Widerspruch zur Hegelschen Rechtsphilosophie entwickelt, ist Steins Wissenschaft von der Gesellschaft nicht so sehr ein „Gegensatz" als eine Fortführung und Konkretisierung der Hegelschen Gesellschaftstheorie. Stein akzeptiert vollständig die idealistische Dialektik der Geschichte. Auch für ihn ist „Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens[35])." Die Wissenschaft der Gesellschaft muß zuerst und vor allem darauf ausgehen, die konkreten Ideen herauszuarbeiten, die sich im geschichtlichen Geschehen verwirklichen. So findet er in den proletarischen Bewegungen die Idee der Vollendung der Persönlichkeit. Gerade so, wie Hegel, beginnt Stein mit der Registrierung des konkreten historischen Geschehens selbst. Er ist „Realist" — aber das ist Hegel auch[36]). Dieses wirkliche Geschehen ist bei ihm — genau wie bei Hegel — nur Resultat der Selbstverwirklichung des Geistes. So hält sich Steins

---

stes" entgegengesetzt und als ein „Abstraktum und sein Sollen", dem leeren Verstande angehört.

[31]) Stein a. a. O. S. 26.

[32]) Stein a. a. O. S. 26 Unterstr. v. Verfasser.

[33]) Freyer a. a. O. S. 91.

[34]) Freyer a. a. O. S. 91.

[35]) Hegel a. a. O. § 346 S. 273.

[36]) Gumplowicz sagte einmal über Stein: Er ist ein Realist, der im breiten idealistischen Mantel einherschreitet. Zit. nach Struve, Neue Zeit, XV. Jhg. II. Bd. S. 225 ff.

Untersuchung über den Sozialismus und Kommunismus in Frankreich im Rahmen der Hegelschen Logik, wie sie im Kapitel über die „Bürgerliche Gesellschaft" in der Rechtsphilosophie entwickelt wird. Gewiß in den Einzelheiten geht er über die Feststellungen Hegels hinaus. Aber doch eben nur so, wie es seine bessere Kenntnis der speziellen Materie, die Einbeziehung der neueren historischen Daten mit sich brachte [37]). So hat Stein z. B. eine viel bessere und differenziertere Anschauung vom „Pöbel". Er gebraucht diesen Terminus nicht mehr und unterscheidet sehr genau zwischen dem „Peuple" d. h. dem eigentlichen Proletariat und den Armen schlechthin [38]).

Auch Hegel kennt die wesentliche Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft. Er weiß, daß die fortschreitende Bevölkerung und Industrie einerseits zu Anhäufung des Reichtums, anderseits zur Abhängigkeit und Not der Arbeiterklasse notwendig hinführt [39]). Er kennt den Vorgang des „Herabsinkens einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft notwendige reguliert . . . [40])." Er sieht auch, daß gerade hierdurch auf der anderen Seite die Konzentration unverhältnismäßiger Reichtümer in wenigen Händen erleichtert wird [41]). Weil es sich hier nicht um „Natur", sondern um den Zustand der Gesellschaft handelt, „gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, was dieser oder jener Klasse angetan wird." Deshalb ist die „wichtige Frage wie der Armut abzuhelfen sei . . . . eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende [42])." Schon Hegel faßt zusammenschauend den ganzen Vorgang als historischen Prozeß: „Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinaus getrieben . . [43]). Obgleich sich Stein im Rahmen der Hegelschen Logik hält, ist seine Arbeit

[37]) Hegels Rechtsphilosophie wurde 1821 abgeschlossen.

[38]) Vgl. aber auch Hegel, a. a. O. Zusatz zu § 244, S. 347: „Die Armut an sich macht keinen zum Pöbel: dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw."

[39]) Hegel a. a. O. § 243 S. 188.

[40]) Hegel a. a. O. § 244 S. 188.

[41]) Hegel a. a. O. ibid.

[42]) Hegel a. a. O. Zusatz § 244 S. 347.

[43]) Hegel a. a. O. § 246 S. 189. Freyer weist darauf hin, daß die Hegelsche Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft nur im Ganzen seines Systems „dialektisch", im Einzelnen aber statisch und undialektisch ist. Es scheint uns aber, daß man über den ausdrücklichen Hinweis des § 246 nicht einfach hinweggehen kann. Wenn sich diese „Dialektik" auch zunächst auf die koloniale Expansion bezieht, so ist es doch — im Ganzen gesehen — die gleiche, die auch die inneren Widersprüche der Gesellschaft hervorbringt. Es ist richtig, daß Hegel die bürgerliche Gesellschaft im Einzelnen statisch entwickelt und ihre Fortsetzung als „schlechte Unendlichkeit" denkt — aber in diesem Widerspruch zeigt sich gerade die charakteristische Schranke des Hegelschen Denkens, die wir weiter unten ausführlich darstellen.

nicht mehr Philosophie, sondern bereits Soziologie. Er entwickelt die konkreten historischen Gesellschaftsverhältnisse, wie er sie tatsächlich in Frankreich vorfindet, sei es als Niederschlag eines politischen, ökonomischen, sozialen Handelns, sei es als Bewußtsein einer konkreten Klasse. Die philosophischen Voraussetzungen bestimmen aber die soziologische Kategorienbildung und sind eben letzthin Ausdruck des entscheidenden bürgerlichen Sozialwillens, der hinter der ganzen Forschungsarbeit als soziale Intention verborgen ist. Deshalb bildet gerade das persönliche Eigentum die Schranke der Erkenntnis überhaupt, den nicht mehr auflösbaren Widerspruch.

Aus dieser Position her ergibt sich ganz zwangsläufig Steins Haltung gegenüber dem Sozialismus und Kommunismus.

Zunächst muß man sich allerdings vergegenwärtigen, daß weder der „Sozialismus", noch der „Kommunismus", den Stein darstellt, das ist, was wir heute unter diesen Begriffen verstehen. Es handelt sich um die französischen, vormarxistischen Formen. Es fehlt ihnen allen die Schule der deutschen Philosophie, die gerade in ihrer dialektisch-materialistischen Negation die entscheidenden Elemente für den späteren wissenschaftlichen Sozialismus beisteuern mußte. Es fehlt ihnen der Gedanke des historischen Prozesses, dessen Spitze in der Marxistischen Theorie das in der Partei organisierte Proletariat bildet. Trotzdem sind alle diese Systeme und ihre praktischen Organisationen, wie Parteien, Gruppen und Bünde im Großen betrachtet, Resultate derselben historischen Bewegung aus der auch der marxistische Sozialismus und Kommunismus hervorgegangen ist. Sie sind unlöslich verknüpft mit dem Entstehen des modernen Proletariats und tragen mehr oder weniger offen den Stempel des spezifischen Sozialwillens, der im Schatten der großen Maschinen in diesem Proletariat heranreift. Allerdings finden sich in ihnen Elemente, die zwar anti-bourgeois sind, aber ihren Gehalt aus dem Sozialwillen anderer Klassen, der feudalen und kleinbürgerlichen, hernehmen. Das sind Vermischungen, die wir zunächst beiseite lassen können. Worauf es ankommt ist, daß alle diese sozialistischen und kommunistischen Bestrebungen im Innersten darauf angelegt sind, die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse zu sprengen; gleichgültig ob sie nun friedliche oder gewaltsame Wege dazu einschlagen wollen.

Auch die Soziologie Steins gewinnt ihre Forschungsabsicht aus der historischen Tatsache Proletariat. Aber sie ist gerade die Reaktion auf die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen. Sie wird entwickelt, indem sie jene in ihrer historischen Bedeutung darlegt. Die Soziologie Steins ist ihrer ganzen Anlage nach im Sozialwillen des Bürgertums verwurzelt.

Es ist sehr verständlich, daß weder Soziologie noch Sozialismus in ihren ersten Systemen den eigentlichen Sozialwillen, der in ihnen

theoretische Gestalt gewinnt, mit idealtypischer Reinheit darstellen. Es kommt aber nicht so sehr auf diese oder jene Einzelheit an, sondern auf den „Mittelpunkt" von dem her die entscheidenden Kategorien der Systeme gebildet werden.

Man darf nicht vergessen, daß die sozialistischen und kommunistischen Theoretiker des proletarischen Sozialwillens, persönlich zumeist aus der Bildungswelt der bürgerlichen und feudalen Klassen hervorgingen und sich nicht restlos von allen „Schlacken" ihres bürgerlichen Bewußtseins reinigen konnten.

Sobald sich Stein der Betrachtung des Sozialismus zuwendet, muß er sofort feststellen „der Sozialismus will nicht bloß eine Organisation der Industrie, er denkt nicht allein darauf, das Los der Proletarier zu verbessern, sondern er ist selbst eine Wissenschaft; und indem er seine Sätze auf die höchsten Ideen des Gottes- und Weltbewußtseins zurückführt, gehört er in die Geschichte der philosophischen Entwicklung Frankreichs [44]). Die sozialistische Wissenschaft ist nun — wie Stein weiter ausführt — in ihrer Totalität eine „Wissenschaft der Gesellschaft". Sie muß notwendig dahin gelangen, indem sie von den Gesetzen der Industrie ausgehend, sich über alle Beziehungen ausbreitet, in denen der Besitz überhaupt seine Bedeutung äußert. „Auf diese Weise wird die tiefergehende Lehre von der Industrie die Gesetze finden müssen, die die ganze Gesellschaft umfassen und das Wissen derselben ist damit nicht allein die Wissenschaft der Arbeit, sondern die der Gesellschaft, der Sozialismus [45])."

Man könnte annehmen, daß Stein hier bereits vorfindet, was er in der Vorrede seiner Untersuchung so angelegentlich fordert. Aber die science sociale, wie sie etwa von Fourier entwickelt wird, „erhebt" sich auf keinem Punkte seiner ganzen Lehre zur „I d e e d e s W i s s e n s". Die Intelligenz hat bei ihm „k e i n e n Z w e c k a n u n d f ü r s i c h". „Man soll nicht erkennen, um zu wissen, sondern um mit dem Resultat der Erkenntnis der gemeinsamen materiellen Arbeit des Menschengeschlechtes zu Hilfe kommen zu können" [46]). Es ist also k e i n e e c h t e W i s s e n s c h a f t im Sinne Steins und das heißt im Sinne der wissenschaftlichen Tradition überhaupt.

Stein ahnt sehr wohl, daß es sich bei den Sozialisten nicht um einen phantastischen Utopismus handelt, sondern um „den ersten dämmernden Beginn einer wahrhaft neuen Epoche" [47]). Nur aus „der tiefen Spaltung der französischen Zustände und durch den Gegensatz Bourgeoisie und Peuple" erklärt es sich, wie auf diesem

---

[44]) Stein a. a. O. S. 129.
[45]) Stein a. a. O. S. 130.
[46]) Stein a. a. O. S. 219 Unterstr. v. Verfasser.
[47]) Stein a. a. O. S. 123.

Punkte etwa „der Saint-Simonimus wirklich in das praktische Leben hinübergreift, und damit eine Bedeutung erhält, auf die keine der vorhergehenden Utopien je Anspruch gemacht hat“ [48]). Hier berühren sich Theorie und praktisches Bedürfnis. Denn das Volk sieht sich eifrig nach Systemen um, „wenn die allgemeinen Gedanken beginnen eine oppositionelle Richtung zu nehmen“ [49]).

Anderseits wird nun das Eigentum aus seinem Schlummer geweckt und beginnt „gegen seinen tötlichen Feind das Egalitätsprinzip mit den Waffen der Dialektik“ und wie Stein gleich ergänzt „leider auch mit denen der Nationalgarde“ zu Felde zu ziehen [50]). Auch Steins „Wissenschaft der Gesellschaft“ wird im Zuge dieser bürgerlichen Reaktion geschaffen. Stein spricht das selber aus, wenn er die Mittel diskutiert, mit denen der Sozialismus und vor allem der Kommunismus dieses „finsterdrohende Gespenst, an dessen Wirklichkeit niemand glauben will und dessen Dasein doch jeder anerkennt und fürchtet“, bekämpft, parallelisiert oder vernichtet werden können [51]).

An dieser Stelle müssen ein paar Worte über das „Vorhaben Wissenschaft“ eingefügt werden.

Der gegenwärtige Begriff der „Wissenschaft“ ist das Resultat der Geistesgeschichte der letzten vierhundert Jahre. Die moderne Wissenschaft ist ein historisches Produkt der bürgerlichen Epoche. Es begann mit der Ablösung der Philosophie von der Theologie, die sich schon im Mittelalter bei Occam vorbereitet und sich etwa im 17. Jahrhundert vollendet. Der totalandersartige Sozialwille des beginnenden Bürgertums zeitigte als erste Frucht des wissenschaftlichen Forschens die moderne Naturwissenschaft. Windelband schildert das so: „Je mehr sich die Philosophie neben der Theologie als selbständige weltliche Wissenschaft konstituierte, um so mehr wurde als ihre eigentliche Aufgabe die Erkenntnis der Natur erfaßt. In diesem Ergebnis kommen alle Richtungen der Philosophie der Renaissance zusammen. Philosophie soll Naturwissenschaft sein — das ist die Parole der Zeit [52]).“ Die Natur soll dem menschlichen Geiste unterworfen werden [53]). Aber nicht mit den Mitteln der Magie, sondern durch die Erkenntnis der „Naturgesetze“. Es ist jener großartige wissenschaft-

---

[48]) Stein a. a. O. S. 193.
[49]) Stein a. a. O. S. 193.
[50]) Stein a. a. O. S. 193.
[51]) Stein a. a. O. S. 4. F. Mehring zitiert einen sehr richtigen Ausspruch von Guido Weiß über Steins „Sozialismus und Kommunismus in Frankreich.“ Die deutsche Bourgeoisie sei sich an diesem Buche ihrer selbst bewußt geworden. Neue Zeit Jhg. 1896/97 Nr. 15 S. 379.
[52]) Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 289.
[53]) Bacon.

liche Rationalismus, der in Columbus Entdeckungsreise sein heroisches Symbol findet[54]). In dieser ersten Etappe der bürgerlichen Entwicklung erschien die ganze Welt gleichsam jungfräulich und unerforscht. Alles was die mittelalterliche Philosophie in mühsamer Arbeit zusammengetragen hatte, fiel wesenlos auseinander, sobald man „moderne" naturwissenschaftliche Fragen ansetzte. Ähnlich war es auf wirtschaftlichem Gebiet. Die alten Privilegien waren lästig, aber die „moderne" Geldwirtschaft schob sich mitten durch die feudale Struktur hindurch. Die beginnende Manufaktur entwickelte sich ganz außerhalb der starren Zünfte, der Seehandel machte von den alten Handelsstraßen unabhängig.

Im 17. und 18. Jahrhundert finden wir eine neue Etappe des Bürgertums, seiner Wirtschaft und Wissenschaft. Die alten feudalen Gewalten werden jetzt im Frontalangriff gestürmt. Das Bürgertum erobert nach und nach über den bürokratischen Absolutismus die politische Macht. Der Staat wird zu merkantilen Zwecken eingesetzt. Es entsteht eine besondere rationalistische Moralphilosophie, die ihre Spitze gegen die Überreste des Feudalismus und gegen die Kirche kehrt. Die Manufaktur ist voll entwickelt.

Im 19. Jahrhundert endlich setzt eine dritte große Etappe ein, die gekennzeichnet ist durch das Aufkommen der großen Industrie, der Nationalstaaten, der Weltwirtschaft. Mit der großen Industrie entsteht das Proletariat als eine Klasse, die selbst in ihrer Existenz ungesichert, sich zu einer dauernden sozialen Gefahrenquelle entwikkelt. Der Wissenschaft wächst so eine neue Aufgabe zu: die Erforschung der sozialen Zusammenhänge. Man sieht plötzlich, daß das ganze Gebiet der gesellschaftlichen Verhältnisse — trotz aller Staatswissenschaften und Rechtsphilosophien — eine terra incognita geblieben ist. Mit dem Fortschreiten der industriellen Entwicklung beginnt eine chronische Unruhe der unteren Volksschichten. Die periodischen Handelskrisen, der Pauperismus der Fabrikarbeiter, die Not der Hausgewerbetreibenden, die allmählich von der Industrie verdrängt werden, alles das bringt die ganze Gesellschaft immer wieder in Fluß und führt hier und dort zu Aufständen. In Frankreich und England beginnt das Proletariat sich von der politischen Führung des Bürgertums loszulösen und organisiert sich in eigenen Bünden und Parteien. Es sind die bedrängten Klassen selbst, die zuerst die Frage nach den Ursachen ihres Elends aufwerfen. So entstehen eine ganze Anzahl von Theorien und Systemen, die alle unter sich wieder im Zusammenhang stehen. In der französischen Geschichte sehen wir, wie im Zeitraum von 1789—1848 eine Partei nach der andern, ein Ver-

[54]) Im Sinne der zeitgenössisch-landläufigen Auffassung von der Gestalt der Erde, erschien es völlig irrsinnig nach Westen zu fahren in den unendlichen Ozean hinaus, wenn man nach Osten wollte.

schwörer-Bund nach dem andern versucht, die Theorie in die Praxis umzusetzen und wie sie alle auf diese oder jene Weise niedergeschlagen und vernichtet werden. Den Kern der antagonistischen Parteien bilden zweifellos — wie das auch Stein feststellt — die Klassen Bourgeoisie und Proletariat. Die anderen Klassen der Bevölkerung, Kleinbürger, Bauern, neuer Mittelstand usw. schlagen sich mal auf dieser, mal auf jener Seite; meist findet man sie jedoch bei den stärkeren Bataillonen der Bourgeoisie.

Die Soziologie stellt sich deshalb ihre Aufgabe von Anfang an in zweifacher Weise. Einmal will sie die tatsächlichen Verhältnisse der Gesellschaft erforschen; dann aber muß sie Licht in den Irrgarten jener sozialistischen und kommunistischen Theorien bringen, die „nicht mit den Waffen der Wissenschaft, sondern mit denen eines blinden Fanatismus" gegen die bürgerliche Gesellschaft heranrücken.

So gliedert sich auch das Buch Lorenz von Steins in einen allgemeinen Teil, der sich mit dem Zustand der Gesellschaft überhaupt befaßt und in einen speziellen Teil, der sich mit den sozialistischen und kommunistischen Theorien und praktischen Bestrebungen im Einzelnen auseinandersetzt.

Es liegt in der Natur der Sache, daß zu einem soziologischen Werk noch ein dritter Teil gehört, der sich mit den Maßnahmen beschäftigt, die ergriffen werden sollen, um die festgestellten gesellschaftlichen Mängel zu beheben. Fast jede Soziologie mündet in irgendeine Form des Reformismus oder der theoretischen Politik. In seiner ersten Schrift hat Stein diese Frage nur angedeutet. In den späteren Ausgaben, die unter dem Titel: „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage" erschienen sind, geht er auf dieses Problem ein. Soziologie und Sozialreformismus haben in Deutschland einen gemeinsamen Begründer. Sie hängen innerlich ebenso notwendig zusammen, wie Physik und Technik, Kommunismus und revolutionäre Praxis. Für Stein ist die „Lehre von der sozialen Reform ..... der Beweis, daß das eigene Interesse der Gesellschaft diese Reform fordert um durch sie der sonst unausbleiblichen sozialen Revolution zu entgehen ...." [55]). Wir gehen hier auf Steins reformistische Ideen nicht ein, da sie erst später entwickelt werden. Es ist naheliegend, daß Stein für die Bestrebungen des „Sozialismus", der seine Ziele auf friedlichem Wege „durch die Gewalt der Wahrheiten, die er aufstellt" verwirklichen möchte, viel mehr Wärme und Verständnis zeigt als für den Kommunismus, der alles „durch die Gewalt der Masse, ja durch Revolution und Verbrechen" erreichen will [56]).

---

[55]) Stein, Geschichte S. 138.
[56]) Stein a. a. O. S. 131.

Denn gerade die entscheidende Frage, „wie der persönliche Besitz erhalten und dennoch der vollkommenen Entwicklung der Persönlichkeit durch ihn kein absolutes Hindernis gegeben wird ....“ [57]), gerade diese Frage sieht Stein auch in der allgemeinen Idee, die der Sozialismus verfolgt. Er verkündet so als die tiefere Bedeutung des Sozialismus für die Geschichte der Zivilisation den Satz: „Sein Streben, nicht sein Resultat ist seine Wahrheit“ [58]). Eine Formulierung, ganz ähnlich der, die sechzig Jahre später von dem sozialdemokratischen Revisionisten Bernstein geprägt wird: „Das Ziel ist nichts, die Bewegung alles“ [59]).

Der Kommunismus wird von Stein mit ganz sicherem Instinkt als der eigentliche Antagonist empfunden. Er versteht darunter alle die französischen Richtungen, die von Baboeuf ausgehend, die radikale und gewaltsame Änderung der bestehenden Eigentumsverhältnisse anstreben. Obgleich sich Stein genötigt sieht, dem Kommunismus jedes „bestimmte Ziel und Wollen“ abzusprechen, obgleich er ihn für „eine gänzlich inhaltlose und innerliche arme Bewegung“ hält, die „selbst nichts anderes ist als das reine Anderswollen“ [60]), trotz alledem wird ebenso, wie in Frankreich in jedem germanischen Volk „der Kommunismus seine Stelle irgendwie und irgendwo finden“ [61]). Denn der Kommunismus ist das eigenste Produkt des Proletariats. Ja, Stein findet es in der Geschichte selbst bestätigt „der Kommunismus ist nur im Proletariat möglich“ [62]). Die Erklärung sucht er eben im Prinzip der Gleichheit als der Grundlage des französischen Volksbewußtseins; sie ist verwirklicht für die Besitzer, aber nicht verwirklicht für den Peuple, das eigentliche Proletariat. In ihm daher gestaltet sie sich zur Verneinung des Bestehenden, weil dies Bestehende die Ungleichheit setzt [63]).

Die Forderungen des Kommunismus, die vor allem in der „Gemeinschaft des persönlichen Eigentums in bestimmten Formen, wie etwa: National-Werkstätten, gleiches Recht auf die Produkte des Bodens, gleiche Erziehung in gemeinschaftlichen Schulen usw.“ [64]) be-

---

[57]) Stein a. a. O. S. 26.
[58]) Stein a. a. O. S. 26, unterstr. v. Verfasser.
[59]) Es ist aufschlußreich diese Affinität zwischen Soziologie und einigen Richtungen des Sozialismus schon in den beiderseitigen Frühformen aufzuzeigen. Es kann hier nicht auf die weitere Entwicklung im 19. Jahrhundert eingegangen werden. Es sei nur darauf hingewiesen, wie der Gegensatz, der noch in den siebziger Jahren zwischen den „Kathedersozialisten“ und den Sozialdemokraten bestand, im 20. Jahrhundert — vor allem in der Nachkriegszeit — in den west- und mitteleuropäischen Ländern fast völlig verschwindet.
[60]) Stein a. a. O. S. 354.
[61]) Stein a. a. O. S. 359.
[62]) Stein a. a. O. S. 355.
[63]) Stein a. a. O. S. 355.
[64]) Stein a. a. O. S. 356.

stehen, erscheinen Stein völlig unsinnig, da mit der „neueintretenden Teilung, mit dem aufs neue zu einem Eigentum zusammenschließenden Erwerb .... aufs neue die alte Ungleichheit entstehen" müsse; „diese Ungleichheit erzeugt wiederum ein Proletariat, und das Resultat der gewaltigsten Revolution ist dasselbe, was jene zu vernichten meinte" [65]).

Gerade weil der Gedanke des Kommunismus Stein so völlig absurd und unverständlich ist, verdient seine unermüdliche Bemühung Anerkennung, auch jene Daten festzustellen, die sich nur schwer im System seiner Kategorien unterbringen lassen. Dazu gehört die Tatsache, daß die Geschichte des Proletariats untrennbar mit der des Kommunismus verbunden ist und auch in Zukunft verbunden bleiben wird [66]). Vor allem gehört dazu das Verständnis für die Entwicklung des Kommunismus selbst. Der Kommunismus bleibt nicht bei der „rohen" Form, in der er sich unter Baboeuf zeigt, stehen, sondern „bildet eigene Perioden, deren Wichtigkeit darin liegt, daß, sowie sie zurückgelegt sind, ihr Inhalt nicht aufs neue durchlaufen werden kann" [67]). Hier zeigt sich eben deutlich, daß Stein — obgleich er überall ganz im Sinne Hegels das „Prinzip" als das Bewegende setzt — in Wahrheit gerade so wie dieser, ganz realistisch von der konkreten historischen Bewegung ausgeht. Wo er die Unterordnung nicht vollziehen kann, setzt er einfach Prinzip und reale Tatsache nebeneinander: „Ist das Prinzip der Egalität einmal da, und mit ihm die stets wachsende Armut der Arbeiter, so ist der Kommunismus unvermeidlich" [68]). In diesem Widerspruch scheint bei Stein der bürgerliche Klassenwille am Reinsten durch.

Wie soll nun die Bekämpfung des Kommunismus von statten gehen? Stein wäre kein Hegelianer, wenn er nicht annehmen würde, „die einzige Möglichkeit beruhe „so paradox es klingen mag, darauf, daß der Kommunismus selber sich durch Erkennen seiner eigenen Einseitigkeit aufhebt" [69]). Es liegt in der Natur der Sache, daß seine „Wissenschaft der Gesellschaft" dazu bestimmt ist, kräftig an dieser Aufklärung mitzuwirken. Er empfiehlt vor allem den „Unterricht

---

[65]) Stein a. a. O. S. 356. Das Argument findet sich fast genau so schon bei Hegel, Rechtsphilosophie, Zusatz zu § 49.

[66]) Stein a. a. O. S. 360, 359.

[67]) Stein a. a. O. S. 381. Unterstr. v. Verf.

[68]) Stein a. a. O. S. 382. Unterstr. v. Verf. An anderer Stelle meint Stein: „Und doch können wir es uns nicht zugeben, daß der Kommunismus eine wahre Berechtigung in sich trägt . . . wir können mit ihm uns nicht versöhnen, . . . verneinen ihn entschieden . . halten ihn selbst unbewußt für geistig unmöglich. Stein a. a. O. S. 358.

[69]) Stein a. a. O. S. 382.

der Jugend, dieses einzige Mittel, solchem Auswuchse der Zivilisation vorzubeugen .... und Ruhe und Sicherheit der Regierung und der Gesellschaft vor seinen Angriffen zu bewahren“ [70]).

Exkurs über einen Gelehrtenstreit, seine Vorgeschichte und Bedeutung.

Um die Mitte der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts entspann sich zwischen einigen soziologischen und sozialistischen Schriftstellern ein Streit darüber, ob Marx von Stein „beeinflußt“ worden sei oder nicht. Die Diskussion zog sich hin bis etwa 1910. Landshut, der über das erste Aufflackern dieses Streites in seinem Buche: Kritik der Soziologie referiert, hat sicher recht, wenn er meint, daß dieser ganze Streit deplaciert war, „da sowohl Stein als auch Marx mit der ihnen gegebenen Eindringlichkeit der Anschauung sich in denselben aufdringlichen Tatsachen orientierten, die jeder von ihnen ganz originär ergriff“ [71]). Es kommt uns nicht in den Sinn, die Diskussion um ihrer selbst willen wieder aufzurühren. Wir wollen diesen Streit nur als Illustration für das Hauptthema dieser Arbeit benutzen. Gerade die Hartnäckigkeit und Leidenschaftlichkeit, mit der die eine und die andere Partei ihre These immer wieder neu verteidigt, gibt uns zu denken. Marx ist ganz gewiß und unbestritten von zahlreichen „bürgerlichen“ Autoren „beeinflußt“ worden. Engels hat z. B. den maßgebenden Einfluß hervorgehoben den s. Z. Ludwig Feuerbach auf ihn und Marx hatte. Warum gerade der Widerstand gegenüber Stein, der doch das Problem Bourgeois und Proletarier zum ersten Mal in dieser Eindringlichkeit in Deutschland aufgerollt hatte?

Es erklärt sich vielleicht so: für die sozialistische und kommunistische Seite war Stein, als ausgesprochener Anti-Kommunist, ein Gegner. In ihm verkörperte sich der bürgerliche Sozialwille gerade in der gefährlichsten Form, nämlich als Sozialreformismus. Umgekehrt hielt es die Soziologie für ihre Aufgabe, auch die Sozialisten

---

[70]) Stein a. a. O. S. 428. Vorher sagt Stein einmal „der wirklich Gebildete hat den Kommunismus nie als Prinzip anerkannt, denn er kann es nicht . . . . . und hier zeigt sich das einzige Mittel diesem wuchernden Übel vorzubeugen: Nur die Bildung des Volkes kann der Mißbildung seiner Entwicklung wehren.“ a. a. O. S. 356.

[71]) Landshut, Kritik der Soziologie, S. 97.

und Kommunisten in den Totalitätsbereich der sozialen Wissenschaft einzubeziehen. War Marx von Stein beeinflußt, so war die Kontinuität gegeben, er stellte sich dar, als wissenschaftliche Antithese im Rahmen einer einheitlichen Entwicklung.

Karl Marx selbst hat Stein zwar kritisiert, anerkannte aber auch positive Seiten. 1847 äußerte er sich im Rahmen einer Polemik gegen Grün folgendermaßen: „... Stein ... der versuchte den Zusammenhang der sozialistischen Literatur mit der wirklichen Entwicklung der französischen Gesellschaft darzustellen .... Stein .... ist in höchstem Grade konfus, wenn er von einem staatlichen Moment der Industrie spricht. Er zeigt indes, daß er eine richtige Ahnung hatte, indem er hinzu fügt, daß die Geschichte des Staates aufs Genaueste zusammenhängt mit der Geschichte der Volkswirtschaft“ [72]). Daß Marx das Buch Steins nicht zu den „originalen deutschen Arbeiten“ für die „sozialistische Wissenschaft“ rechnet, geht daraus hervor, daß er 1844 nur Weitling, Heß und Engels aufzählt [73]). Es ist sicher, daß Marx das Buch Steins kannte, denn es wird in der erwähnten Schrift von Moses Heß ausführlich besprochen [74]). Außerdem wurde es in der Rheinischen Zeitung im Herbst 1842 angezeigt, zu einer Zeit, da Marx selbst dort Redakteur war.

Betrachten wir dann, wie Heß, der sich selbst in dieser Zeit schon zu den Kommunisten rechnet, als zeitgenössischer Kritiker Lorenz von Stein und sein Werk bewertet. Auch Heß ist Hegelianer. Da ihm aber Steins antikommunistische Tendenz durchaus mißfällt, so versucht er vor allem das falsche Bewußtsein herauszufinden, welches Stein an der wahren Erkenntnis hindert. Das ist nicht leicht, denn Heß muß Stein zugeben, daß er ganz richtig „die Gleichheit“ als das spezifische Element des modernen Frankreich erkannt hat. „Ein anderer hätte vielleicht statt der Gleichheit die Freiheit als das Prinzip der heutigen Geistesrichtung in Frankreich aufgestellt und durch diese irrige Auffassung gerade das Charakteristische .... ganz aus den Augen verloren [75]). Aber die „Gleichheit“ reicht nicht aus, um die Erscheinungen in Frankreich zu verstehen; es ist überhaupt nur ein Moment des „großen Prinzips“ und ohne Einheit und Freiheit gar nicht denkbar. Gewiß, Stein gehört nicht zu jenen Philosophen, die noch ganz und gar vom Leben abstrahieren. Da er das Leben schon zu nahe an sich herankommen ließ, um es ganz zu ignorieren, versucht er nun sich „so gut es eben gehen will, mit demselben abzu-

---

[72]) Westfälisches Dampfboot 1847 Aug./Sept. Heft, zit. nach Struve, Neue Zeit 1895/96 S. 50.

[73]) Marx-Engels Gesamtausgabe, I. Abt. Bd. 3 S. 33.

[74]) Moses Heß, Sozialistische Aufsätze (Philosophie der Tat 1843) hrsg. v. Th. Zlocisti, Berlin 1921, S. 62 f.

[75]) Heß, a. a. O. S. 68.

finden." Er ist „zu schwach ... die Wirklichkeit dem Selbstbewußtsein gemäß zu gestalten". Infolgedessen kehrt er die Waffe „gegen sich selbst" und macht „den selbstmörderischen Versuch" sein „eigenes Bewußtsein nach der schlechten Wirklichkeit zu modeln" [76]). D. h. nichts anderes als: Stein treibt Wissenschaft der Gesellschaft im Sinne der Soziologie, nicht im Sinne des Sozialismus und Kommunismus. Aber gerade darin steckt das falsche Bewußtsein. Deshalb verhält sich Stein „der ganzen Bewegung der Zeit gegenüber nicht als ein Erkennender" [77]). Deshalb kann es nur „ein glücklicher Instinkt" sein, wenn Stein die égalité so sehr betont. Stein „fühlte sich von jener demokratischen Bewegung, in deren Mitte er sein Buch schrieb, gleichsam erdrückt, — er atmete ihre Luft ein, und diese Luft preßt ihm ängstliche Seufzer aus der Brust. Ja, Stein sieht den hereinbrechenden Sturm, der die Grundfesten der Gesellschaft erschüttern wird, voraus; aber nicht, weil er die geistigen Elemente kennt, sondern weil er mit ihnen, wie das Tier mit den natürlichen Elementen in unmittelbarer Berührung steht; die Zukunft erleuchtet ihn daher auch nicht, sondern sie erschreckt ihn nur. Das „Prinzip", von dem er spricht, hat für ihn wenigstens keinen soliden Boden; er hat es, wie gesagt, aus der Luft gegriffen oder vielmehr, er ist von der Luft, die in Frankreich mit dem Elemente der Gleichheit geschwängert ist, ergriffen worden" [78]).

Wir haben diesen Passus so ausführlich zitiert, um zu zeigen, wie auch in Deutschland, vor Marx bereits, der Gegensatz zwischen der auf bürgerlichen und der auf proletarischen Sozialwillen gegründeten Sozialwissenschaft sich unverwischbar abzeichnet.

Der erste, der Stein mit Marx zusammenstellte, scheint Eugen Dühring gewesen zu sein. Marx schrieb darüber an Engels: „.. Verschiedenes hat Dühring offenbar mißverstanden. Das Drolligste aber, daß er mich mit Stein zusammenstellt, weil ich Dialektik treibe und Stein in hölzernen Trichotomien mit einigen Hegelschen Kategorieumschlägen das Allertrivialste gedankenlos zusammenreiht" [79]).

Hier tritt eine offensichtlich feindliche Haltung zu Tage. Marx will nicht mit einem Gegner zusammen genannt werden. Es ist in verschärfter pointierter Form dasselbe „Unverständnis", das wir schon bei Heß fanden.

---

[76]) Hess a. a. O. S. 62.
[77]) Hess a. a. O. S. 68 ff. Unterstr. v. Verf.
[78]) Hess a. a. O. S. 68 ff.
[79]) Marx-Engels, Briefwechsel, IV. Bd., S. 5; vgl. auch K. Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie 1859 (Ausg. Zürich 1934) Anmerkung auf Seite 12 und Seite 21. Engels in einer Besprechung abgedr. in der Zürcher Ausg. Seite 192.

Der oben erwähnte Gelehrtenstreit begann damit, daß Peter von Struve anläßlich der Auffindung zweier Marx'schen Aufsätze im „Westfälischen Dampfboot" die bereits zitierten Sätze über Stein erwähnt und daraus schloß, Marx sei von Stein „beeinflußt und angeregt worden" [80]). Diese „Entdeckung" wurde sofort von Werner Sombart aufgegriffen, der gerade in diesem Jahre (1896) seine Vorträge über „Sozialismus und soziale Bewegung" hielt. Sombart ging gleich einen Schritt weiter und machte Stein zu „demjenigen Schriftsteller, der vielleicht auf Marx am meisten eingewirkt hat" [81]).

Auf der andern Seite finden wir den Historiker Franz Mehring, der als erster Herausgeber der Marxschen Jugendschriften und einer umfangreichen Marx-Biographie als besonders guter Kenner der Materie gelten kann. Mehring war selbst Marxist und stand auf dem linken Flügel der Sozialdemokratie. Es ist sehr bezeichnend, daß Mehring sofort mit großer Schärfe gegen Struve und vor allen Dingen gegen Sombart polemisiert. Dabei ist ihm 1896 der oben zitierte Brief von Marx an Engels noch unbekannt. Im Gegensatz zu Struve — dessen „Begriffsstutzigkeit" in dieser Frage durch sein späteres Überschwenken zum Sozialreformismus in interessanter Weise unterstrichen wird — spürt Mehring sofort heraus, daß hier der Versuch gemacht wird „Marx glücklich in den bürgerlichen Hafen" zu bugsieren. Er legt den allergrößten Wert darauf „die Grenze zwischen dieser bürgerlichen und der sozialistischen Literatur scharf zu ziehen, weil sonst große Mißverständnisse entstehen können." Er fährt fort:

---

[80]) Neue Zeit, 1895/96, 14. Jhg. S. 48.

[81]) Zit. nach Mehring, Neue Zeit, 1896/97, Nr. 15. Bei Sombart heißt es in der 6. Auflage 1908, S. 57: „Erwähnen will ich nur, daß meines Erachtens den größten Anteil an seiner Heranbildung" — (nämlich des im eigentlichen Sinn genommen modernen Sozialismus H. F.) — „der Franzose Louis Blanc und Lorenz von Stein haben."

Im Anschluß an Struve-Sombart wird dann in der Folgezeit die Behauptung immer wieder in der sozialwissenschaftlichen Literatur über Marx und die Sozialisten wiederholt. So sagt Georg Adler: „Wir müssen . . . . annehmen, daß Marx durch dieses Werk (Stein, Sozialismus und Kommunismus) im höchsten Grade angeregt worden ist . . . ." (Georg Adler, Die Anfänge der Marxschen Sozialtheorie und ihre Beeinflussung durch Hegel, Feuerbach, Stein und Proud'hon, 1905, S. 16). Muckle meint: „Steins . . . wissenschaftliche Tat ist . . . selbst Bestandteil für jenes glänzende soziologische Gedankengebäude . . . nämlich für den historischen Materialismus". (Muckle, Henri de Saint-Simon, 1908, S. 339). Ähnlich äußern sich Hammacher und Grünfeld (Grünfeld, Lorenz von Stein und seine Gesellschaftslehre, 1910. S. 242). Der Streit wird dargestellt bei Földes, Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik, III. Folge, 47. Bd., S. 298 ff. Földes selbst meint dazu, daß das Problem Stein-Marx ungelöst bleibt. Neuerdings findet sich die Behauptung, daß Stein's „Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich" auf das „Kommunistische Manifest" und das „Kapital" eingewirkt hätte bei H. L. Stollenberg: Kurzer Abriß einer Geschichte der deutschen Soziologie, (Weltwirtschaftliches Archiv, 31. Bd. Januar 1930 Heft 1) S. 60.

„Innerhalb ihrer Grenzen lasse ich der bürgerlichen Literatur à la Stein gern ihr Recht; ich behaupte nur, daß sie in der Geschichte der sozialistischen Theorie überhaupt keine Rolle spielt, daß die ‚Anregung und der Einfluß', welchen sie ausüben kann, sich je nachdem weit in die bürgerlichen Kreise, aber niemals in die Regionen der selbständigen wissenschaftlichen Forschung zu erstrecken vermag" [82]). Bei Mehring ist das wissenschaftliche Selbstbewußtsein des Sozialismus mit bemerkenswerter Klarheit entwickelt. Vor allem fällt auf, daß er der „bürgerlichen" Wissenschaft die Fähigkeit zu „selbständiger wissenschaftlicher Forschung" abspricht. Es ist das genaue Gegenstück zu Steins Stellungnahme zur „Science sociale" der französischen Sozialisten, die sich nicht zur „Idee des Wissens" erheben kann. Es ist derselbe Gedanke, den schon Heß fünfzig Jahre früher ausgesprochen hatte, wenn er meinte, daß sich „Stein der ganzen Bewegung der Zeit gegenüber nicht als Erkennender" verhält.

Es handelt sich bei diesem gegenseitigen „Unverständnis" nicht um einen echten wissenschaftlichen Gegensatz. Es handelt sich nicht darum, daß man eine und dieselbe Forschungsaufgabe auf diesem oder jenen Wege, mit diesen oder jenen Methoden zu lösen bestrebt ist. Die Differenz der Systeme liegt tiefer. Das wird auch von den „Gegnern" selbst — wie aus den Zitaten hervorgeht — gelegentlich empfunden. Andrerseits zeigen die angeführten Zeugnisse von Sombart, Muckle usw., daß man auf Seiten der Soziologie bemüht ist, beide Arten der deutschen Sozialtheorie in einer großen Synthese zusammenzufassen. Dasselbe Bemühen finden wir bei einigen Sozialisten, ja selbst bei sozialdemokratischen Marxisten. So versucht z. B. Hilferding das „wissenschaftliche System" des Marxismus säuberlich abzutrennen von „seinen historischen Wirkungen". Nur deshalb sei der Marxismus „Wissenschaft des Proletariats" und der „bürgerlichen Ökonomie" entgegengesetzt, weil die herrschende Klasse eine „unüberwindliche Abneigung" gegen den Marxismus habe und es scheue, sich den Mühen des Studiums dieses komplizierten Systems zu unterziehen. Logisch dagegen sei der Marxismus nur eine Theorie, wie jede andere wissenschaftliche Theorie, die Anspruch auf „die objektive Allgemeingültigkeit ihrer Ergebnisse" erstrebe *).

---

[82]) Neue Zeit XV. Jhg., 2. Bd. S. 382; Mehring legte auf diese Sache so viel Gewicht, daß er in verschiedenen späteren Schriften immer wieder mit großer Eindringlichkeit seinen Standpunkt über das Verhältnis Stein-Marx darlegt. So in der Biographie und im Nachlaß Bd. I S. 187: Dort heißt es u. a. „Wie hätte Marx, der in dem dritten Artikel über den rheinischen Landtag . . auf wenigen Seiten der Eigentumsfrage härter zusetzte, als Stein in seinem ganzen dicken Bande, aus oberflächlichen Kompilationen etwas lernen sollen?"

*) Hilferding, Das Finanzkapital, Vorwort, S. X f.

Wir müssen an dieser Stelle unserer Untersuchung die Frage stellen: wie die Erkenntnis überhaupt im proletarischen Sozialismus gegründet ist im Gegensatz zur wissenschaftlichen Haltung der bürgerlichen Soziologie.

Zur Erläuterung dient uns das historische Werden einer besonderen sozialistischen Sozialtheorie: Der Ursprung des sogenannten „wissenschaftlichen Sozialismus“ in Deutschland, in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts [83]).

---

[83]) Die Bezeichnung der ganzen Richtung mit dem Terminus wissenschaftlicher Sozialismus wurde gewählt in Anlehnung an den Titel der Schrift Friedrich Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft.

II. Teil.

Sozialismus und Kommunismus, so wie sie im Zeitalter der großen Industrie entstanden sind, hatten bereits eine fünfzigjährige Entwicklung hinter sich, als im Jahre 1843 der erste sozialistische Artikel von Karl Marx geschrieben wurde. Sozialismus und Kommunismus sind eben — wie das Stein schon ganz richtig feststellte — historisch entstanden zugleich mit dem Industrie-Proletariat. Sie sind „nur im Proletariat möglich“ [1]).

Wenn aber der Sozialismus und Kommunismus im Proletariat seine eigentliche Wurzel hat, dann muß sich aus den gesellschaftlich-ökonomischen Voraussetzungen dieser Klasse die spezifische Erkenntnisart ihrer Theorien herleiten lassen über alle besonderen Richtungen hinweg und durch alle konkreten historischen Gestaltungen der Lehre und ihrer Verwirklichung hindurch.

Davon ging ja auch Stein aus — aber Stein stand noch unmittelbar unter dem fascinierenden Einfluß der Hegel'schen Philosophie. Er suchte nach „Prinzipien“, die sich im Proletariat weltgeschichtlich verwirklichen. Wenn man davon absieht, muß man versuchen, die besondere, politische und ökonomische Eigenart des Proletariats aus der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts zu verstehen [2]). Es zeigt sich, daß im Proletariat ein ganz spezifischer „Sozialwille“ wirksam ist, der eben seine theoretische Ausformung in

---

[1]) Dabei kann schon unter den ersten sozialistischen und kommunistischen Sozialtheoretikern sehr wohl unterschieden werden zwischen solchen, die mehr „für“ das Proletariat sind, und solchen, die aus der Mitte des Proletariats selbst herauswachsen. Zu den ersteren gehören solche Sozialisten wie Saint Simon, Fourier, Owen, Proud'hon usw., aber auch Kommunisten wie etwa Cabet und Heß. Zu den letzteren muß man die Verkünder des eigentlichen „rohen“ Kommunismus um Baboeuf und die Babouvisten in Frankreich, Weitling in Deutschland zählen, die auch von Anfang an die Theorie in engster Verbindung mit der revolutionären Praxis entwickeln. Im Prozeß dieser historischen Entwicklung bildet der historisch-dialektische Materialismus, der von Marx und Engel ausgebildet wurde, eine Art Synthese, von der eine neue Epoche des Sozialismus und Kommunismus ihren Ausgang genommen hat. Sie dokumentiert sich selbst in dem bekannten Manifest des Bundes der Kommunisten von 1848, das bis zum heutigen Tage die magna carta des intransigenten Marxismus geblieben ist.

[2]) Den Schlüssel bildet die Analyse der Produktionsverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft im 19. Jahrhundert.

der sozialistisch-kommunistischen Wissenschaftlichkeit als Selbstbewußtsein dieser Klasse gefunden hat.

Unter „Sozialwille" wird hier folgendes verstanden: In einer Gesellschaft, die in schneller Umbildung begriffen ist, wie im Zeitalter der großen Industrie und der rapiden Entwicklung aller materiellen Produktivkräfte um die Mitte des 19. Jahrhunderts, will jede soziale Teilformation die ganze gesellschaftliche Umwelt nach „ihrem Bilde" gestalten. Die allgemeine soziale Unsicherheit und Ruhelosigkeit erneuert sich unaufhörlich und die Gegensätze prallen hart aufeinander, gelegentlich kommt es zu brutalen Ausbrüchen und blutigen Kämpfen. Da die bürgerliche Gesellschaft wesentlich Klassengesellschaft ist, so erscheint der Sozialwille wesentlich als Klassenwille [3]). Ein Beispiel wird das erläutern: Als die Leinenindustrie begann zum Fabriksystem überzugehen, wurde der selbständigen Hausweberei, die nach dem Verlagsystem der Manufakturperiode aufgebaut war, die Existenzgrundlage entzogen. Das erklärt sich ökonomisch aus dem Wachstum der Produktivkräfte, aus der quantitativen und qualitativen Überlegenheit der neuen Maschinen. Als gesellschaftlicher Prozeß betrachtet stellt sich die Sache so dar: 1. Es bildet sich eine moderne Bourgeoisie [4]). Diese Bourgeoisie versucht nun die ganze gesellschaftliche Umwelt gemäß dem eigenen Sozialwillen umzuschaffen. D. h. sie versucht aus selbständigen Hauswebern Fabrikarbeiter zu machen, aus Kleinbürgern [5]) Proletarier [6]). Das Kleinbürgertum der Hausweber muß vernichtet werden, wenn die Bourgeoisie als solche zu leben beginnen will. Dieser Sozialwille der Bourgeoisie setzt sich auf allen Lebensgebieten durch bis in die Sphären einer entsprechenden Sozialmoral, Sozialphilosophie, Geschichtsinterpretation usw. 2. Das kleinbürgerliche Hauswebertum seinerseits versucht gleichfalls seinen Sozialwillen durchzusetzen, der sich zunächst auf Konservierung des früheren Zustandes, der alten Produktionsweise, der alten Sozialmoral usw. richtet. Unter gün-

[3]) In einem imperialistischen Gebilde mehrerer „Nationen" kann ein Sozialwille auch als Nationalwille erscheinen. Während jedoch im Klassenwillen und geläutert im Klassenbewußtsein sich die gesellschaftlichen Triebkräfte gleichsam „rein" darstellen, werden hier historische Charaktermasken angelegt. Der „nationale" völkische Zusammenhang reicht ja weit in die Geschichte zurück und ist tief in der Sprach- und Kulturgemeinsamkeit des Volkes verankert. Gerade darum versuchen alle zahlenmäßig kleinen, aber machtpolitisch und ökonomisch starken Klassen sich auf das gemeinsame Nationalbewußtsein zu berufen.

[4]) Aus „Verlegern" die nur einen Teil der sachlichen Produktionsmittel — nämlich Rohstoff und Betriebskapital — besitzen, werden Fabrikanten, die alle sachlichen Produktionsmittel in den Händen haben. Aus „Großbürgern" des 18. Jahrhunderts werden „Bourgeois" des 19. Jahrhunderts."

[5]) Besitzer einiger Produktionsmittel.

[6]) Die nur noch die eigene Arbeitskraft besitzen.

stigen politischen Umständen wird es versuchen, die Bewegung wieder rückläufig zu machen und die neuen Betriebe zu liquidieren. In unserem historischen Beispiel hatte es damit keinen Erfolg. Man braucht sich aber nur an den Kampf zu erinnern, der im 16.—18. Jahrhundert zwischen Handwerk und Manufaktur geführt wurde. Damals gelang es manchmal den Zünften mit Hilfe der starken kommunalen Organisationen die Manufaktur für ein ganzes Jahrhundert niederzuhalten. 3. Das neuentstehende Fabrikproletariat entwickelt wiederum einen ganz anders gearteten Sozialwillen, der sich auf die wirtschaftliche Umgestaltung ebenso richtet wie auf die Aufhebung entgegenstehender Moralanschauungen usw.

Wo immer im Europa der Neuzeit ein neuer Sozialwille sich durchsetzen will, entwickelt er eine eigene wissenschaftliche Schule oder Weltanschauung. Als die Kaufleute des 14. und 15. Jahrhunderts sich über die Schranken der mittelalterlichen und kirchlichen Feudalordnung hinwegsetzten, begann zugleich die moderne Naturwissenschaft, das Naturrecht, der Humanismus, die moderne Philosophie, der Protestantismus. Als die Großbürger der Manufakturperiode sich gegen den Absolutismus des 17. und 18. Jahrhunderts durchsetzen mußten, wurde die Nationalökonomie und die materialistische Philosophie der Aufklärung entwickelt [7]).

Man könnte fragen, warum das moderne Proletariat nach einer „Wissenschaft" und nicht nach einer neuen Religion auf der Suche ist. Zunächst scheint eine „Religion" das Näherliegende zu sein, wenn in den untersten Schichten der Gesellschaft eine Klasse unter Elend und Qual ihrer selbst bewußt wird. Eine solche Frage wäre aber zu abstrakt gestellt. Unter den Sklaven der Antike konnte eine neue Religion Fuß fassen, welche die himmlische Freiheit umso sicherer in Aussicht stellte je unerträglicher und unausweichlicher die irdische Sklaverei und Unfreiheit sich gestaltete. Auf „dieser" Welt war es nicht nur machtpolitisch aussichtslos, sondern überhaupt wirtschaftlich unmöglich, eine Gesellschaft anzustreben gemäß dem Sozialwillen der Sklaven. Denn die Zivilisation der mittleren Antike, die Bergwerke, die Manufakturen, die Galeeren und die Latifundien, alles das war nur möglich, wenn ein Teil der Sklaven immer wieder zu Grunde gewirtschaftet wurde und der Rest in völliger Bedürfnislosigkeit vegetierte. Die Sklaven pervertierten daher ihren Sozialwillen in ein phantastisches Jenseits. Dort sollten jene die Ersten sein, die hienieden die Letzten sind, denn eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Himmelreich kommt. Dieser Sozialwille richtet

---

[7]) Engels bemerkt einmal sehr richtig: Adam Smith sei der nationalökonomische Luther. Friedrich Engels, Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie, 1843, hrsg. Marx-Engels, Ges. Ausg., I. Abt., Bd. 2 S. 383.

sich also gleichfalls auf eine Umordnung der Totalität der Gesellschaft — aber der jenseitigen.

Ganz anders ist die historisch-ökonomische Situation, in der sich das moderne Proletariat findet. Schon die ersten sozialistischen und kommunistischen Theorien gehen davon aus, daß eigentlich das Elend der Arbeiter ein Widersinn sei, weil es hervorgerufen werde durch eine technische Entwicklung, die gestattet, mit weniger Arbeit mehr zu produzieren als früher.

Zwar glaubten die primitiven Kommunisten um Baboeuf, daß man den Lebensstandard der ganzen Gesellschaft herabsetzen und „überflüssige" Kulturerscheinungen, wie Kunst und Wissenschaft, beseitigen solle, um allen Menschen ein einfaches Auskommen zu ermöglichen. Aber schon bald kamen alle Sozialisten und Kommunisten zu der Überzeugung, daß eine rationelle, planmäßige Nutzung der vorhandenen Maschinen und menschlichen Arbeitskräfte die Handelskrisen beseitigen und einen allgemeinen Wohlstand herbeiführen werde.

Gerade die offensichtlichen Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise im Ganzen, die wiederum den vollendeten Gegensatz bildete zu der durchdachten Organisation des einzelnen Betriebes, brachte das Proletariat fast zwangsläufig auf den Gedanken, daß hier irgendwo ein Organisations- oder Rechenfehler stecken müsse.

Diesen „Fehler" konnte man aber nicht durch religiöse Erleuchtungen finden, sondern nur durch Nachdenken. Das Nachdenken erstreckte sich nach zwei Richtungen: Einerseits versuchte man die „Gesetze der Industrie" zu finden, d. h. man trieb Wirtschaftswissenschaft. Hier gab es bereits eine umfangreiche Literatur. Aber die Schriften der bürgerlichen Nationalökonomen brachten keine Lösung, weil sie bestenfalls nur im Kreislauf des wirtschaftlichen Geschehens herumführten [8]). Sie waren aus dem Geiste und aus den Bedürfnissen der Bürgerklassen erwachsen und hielten sich innerhalb dieses Zirkels. Die „Mängel" der kapitalistischen Wirtschaftsweise, die Handelskrisen, Pauperismus usw. wurden auch von den Nationalökonomen festgestellt. Den Proletariern aber mußte es darauf ankommen, gerade aus diesem Kreislauf herauszukommen, die ständige Unsicherheit der Existenz zu beheben. Deshalb begann man andrerseits damit, aus den einfachsten Elementen des Wirtschaftslebens und der Gesellschaft selbst eine „fehlerfreie" Wirtschaft und Gesellschaft zu konstruieren. Ebenso, wie man in der Technik vorging, versuchte man auch in der

[8]) Smith stellt gelegentlich die berechtigte „Verzweiflung" der Arbeiter fest. Aber mit der gut gemeinten moralischen Mahnung, daß sich der niedrigste Lohn mit der „gewöhnlichen Humanität" (common humanity) vertragen müsse, konnten die Arbeiter nicht viel anfangen. A. Smith: An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations p. 66 f. (deutsche Ausgabe Wäntig S. 86 ff.)

Gesellschaft durch richtige Berechnung und organisatorische Vorsorge die „Maschine" des Wirtschaftens zunächst einmal auf dem Papier aufzubauen. In diesem konstruktiven Utopismus bewegte sich der eigentlich positive Teil der vormarxistischen science sociale [9]). Das konstruktive „Wissen" wurde schon früh durch Geschichtsphilosophie ergänzt. So unterscheidet der Saint-Simonimus in der Geschichte organische und kritische Epochen, die er am Gegensatz von Individualität und Association entwickelt. Er kennt auch schon die historische Entwicklungsreihe Sklave, Leibeigner, Fabrikarbeiter, die später in der marxistischen Fortschritts-Theorie einen wichtigen Platz einnimmt. Die Gegenwartsaufgaben aber werden nicht konkret historisch sondern konstruktiv zu lösen versucht.

Die Werbemethode der Sozialisten und Kommunisten ist daher von Anfang an nicht die Predigt sondern der Schulungskurs oder Bildungszirkel. Es ist immer „Wissen", „Wissenschaft", was vermittelt wird. Um diese Kurse und Zirkel gruppieren sich die Parteien, Klubs und Bünde. Alle Sozialisten und Kommunisten seit Baboeufs Zeiten sind mehr oder weniger Schulmeister. Die Bünde nahmen oft ihren Namen von den Häusern, in denen ihre Zirkel stattfanden [10]).

Das „Wissen" um die sozialen, ökonomischen, geschichtlichen, politischen Zusammenhänge, welches so in den Kreisen des Proletariats umläuft, hat aber einen eigenartigen Charakter. Es bildet und entwickelt sich in ganz und gar andrer Weise als die eigentliche offizielle Wissenschaft. Zunächst: das Proletariat sucht ja das Wissen, weil es einen adäquaten Ausdruck für seinen sozialen Gestaltungswillen braucht. Es will daher seine theoretische Erkenntnis alsbald in die Praxis umsetzen — oder durch den „Staat" umgesetzt sehen. Daraus ergibt sich die Aufstellung konkreter Forderungen, die auf politischem oder auf wirtschaftlichem Wege verwirklicht werden sollen. Zur Durchsetzung dieser Forderungen bedarf es aber eines irgendwie gearteten Machtmittels. Die einfachste Form ist die Koalition, der Zusammenschluß in Parteien, Bünden, Gewerkschaften. Diese Bünde und Parteien lagern sich vorerst „friedlich" neben den übrigen Vereinen, Parteien und Verbindungen, die bereits in der bürgerlichen Gesell-

---

[9]) Gewiß gab es — vor allem in den Schriften Saint-Simons — mancherlei „unwissenschaftliche" Gefühlsmomente. Aber das Einfügen von „Glaube und Liebe" vermochte nicht eine neue Religiosität zu begründen.

[10]) Heß berichtet 1843 aus Paris: „Die Polizei kann nicht verhindern, daß an vielen Orten Vorlesungen über den Sozialismus in kleinem Kreise gehalten werden . . So hat die bekannte Flora Tristan eine Art Akademie zur Bildung sozialistischer Professoren unter den Arbeitern und Arbeiterinnen eingerichtet, welche sodann in ihren Kreisen die Lehre . . . stets weiterverbreiten. Kölnische Zeitung vom 5. September 1843; Zlocisti a. a. O. Seite 82.

schaft bestehen. Alsbald kehren jedoch die proletarischen Organisationen ihr wahres Gesicht hervor.

Es liegt in der Natur der kapitalistischen Wirtschaftsweise einen Teil des Proletariats periodisch in den Pauperismus zu stürzen und damit das ganze Proletariat in eine dauernde, mehr oder weniger offenbare Unsicherheit zu versetzen. In jeder Krise geht ein Teil der Lohnarbeiterschaft zu Grunde. Das ist eine geschichtliche Tatsache — das ist die entscheidende Ursache der Arbeiterbewegung. Der Sozialwille des Proletariats, d. h. der Wille zur totalen Umgestaltung der Gesellschaft im Sinne dieser Klasse, wird durch die Schwankungen der Wirtschaft zwangsläufig angetrieben. Die Bünde und Parteien des Proletariats nehmen deshalb revolutionären Charakter an. Früher oder später kommt es zum offenen Aufstand oder zur präventiven Unterdrückung der proletarischen Organisationen.

Das ist das Schauspiel, das auch Stein von 1796—1842 in Frankreich beobachtete.

Ist aber ein proletarischer Aufstand niedergeschlagen, so beginnt nach kurzem das Spiel von neuem, weil der Kreislauf der Wirtschaft derselbe bleibt. Ja, die Krisen pflegen sich sogar zu verschärfen, da in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Kreis der Betroffenen mit dem Anwachsen der großen Industrie selbst jedesmal größer wird. Das Proletariat aber beginnt gegen die eigene Theorie mißtrauisch zu werden und sucht die Fehler auszumerzen, oder die alte Theorie gegen eine andere zu vertauschen, die von Anfang an jene Fehler ausschließt, denen das Mißglücken der Revolution zugeschrieben wird. Daraus erklärt sich Steins Beobachtung, daß der „Kommunismus .. eigene Perioden bildet, deren Wichtigkeit darin liegt, daß, sowie sie zurückgelegt sind, ihr Inhalt nicht aufs neue durchlaufen werden kann“ [11]).

So wächst diese „Wissenschaft“ der Sozialisten und Kommunisten aus den Erfahrungen des Proletariats selbst. Immer mehr werden die Arbeiter darauf hingedrängt, den historischen Ablauf zu behorchen und zu beobachten. Jeder „Fehler“ in der theoretischen Einschätzung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse, im Zeitpunkt des Unternehmens oder Unterlassens der „Revolution“, müssen sie mit ihrem eigenen Blut bezahlen. Das ist die eigenartige historische Anlage aus der die Sozialtheorien des Proletariats sich entwickeln. Nur aus dieser unmittelbaren Einheit von Theorie und praktischer Verwirklichung läßt sich die Besonderheit dieses Wissens und der Prozeß seiner Fortbildung erklären. Die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft treibt auch an diesem Punkt — wie Hegel sagt — „über sich hinaus“.

[11]) Stein a. a. O. S. 381.

Nicht nur das Proletariat wird durch die kapitalistische Wirtschaftsweise in seiner Existenz bedroht, auch zahlreiche andere Klassen und Berufsgruppen, ja ganze Völker werden durch den Fortschritt der großen Industrie umgewandelt oder vernichtet. In Deutschland vor allem die selbständigen Handwerker und die Manufaktur-Handwerker. Die Verdrängung des Handwerks und der Manufakturprodukte vom Markte vollzog sich hier schon lange, bevor eine eigenständige große Industrie bestand und Fabrikarbeiter benötigte. Nach der Aufhebung der Kontinentalsperre begannen die modernen englischen Fabriken den europäischen Markt mit billigen Massenwaren zu überschwemmen. Trotzdem haben die nicht-proletarischen Klassen in diesen Jahrzehnten keine lebensfähige Sozialtheorie aus eigenem Sozialwillen entwickelt. Sie griffen im Notfall immer auf alte unzeitgemäße Vorstellungen zurück. Der Grund liegt eben darin, daß alle diese Klassen, Berufsschichten usw. durch die große Industrie einfach vernichtet oder verkümmert werden. Das Proletariat aber wird erst durch die Entwicklung der Fabrikindustrie geschaffen [12]). Derselbe Kreislauf, der das Proletariat immer wieder ins Elend hineintreibt, bringt es in der nächsten Konjunktur in noch größerer Menge hervor. Die ökonomische Existenz dieser Klasse liegt gerade in derselben Sache begründet wie seine periodische Pauperisierung. So ist es unlöslich eingespannt in das Ganze, dieser immer bewegten, immer unruhigen „bürgerlichen Gesellschaft" des 19. Jahrhunderts. Das Gesicht dieser Gesellschaft ist geradezu geprägt von dem Gegensatz Bourgeoisie-Proletariat und alle anderen Klassen spüren, daß auch ihr eigenes Schicksal sich hier entscheidet.

Man kann allerdings darauf hinweisen, daß manche der sozialistischen und kommunistischen Theorien starke kleinbürgerliche Einschläge zeigen. Aber bei genauer Betrachtung sieht man, daß diese Bestandteile nicht das Wesentliche sind. Ihre Beiläufigkeit enthüllt sich darin, daß sie im Verlaufe der praktischen und theoretischen sozialistischen Fortbildung der Theorie regelmäßig ausfallen. Wenn sie sich aber — was auch gelegentlich vorkommt — verstärken, so fallen die sozialistisch-kommunistischen Bestandteile aus und es entsteht eine bürgerliche Soziologie, Moralphilosophie, Geschichtsphilosophie usw. [13]).

Die erste deutsche sozialistische Theorie war der sogenannte Handwerker-Kommunismus, dessen literarischer Künder der Schneidergeselle Wilhelm Weitling geworden ist.

---

[12]) Es entstehen zwar auch neue Kleinbürgerschichten, wie Angestellte, Wirtschaftsbeamte, Vertreter, Händler usw.; aber diese gewinnen erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts soziale Bedeutung.

[13]) Vgl. z. B. für den ersteren Fall die Entwicklung Fourier — Weitling — Kommunistisches Manifest; für den zweiten Fall die Entwicklung von Saint-Simon zu Comte.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wanderten eine große Anzahl deutscher Handwerksgesellen aus und bildeten in London und Paris stattliche Kolonien. Mit dem Rückgang des Handwerks in Deutschland fanden sie in der Heimat kein Brot mehr und die Chance, einmal selbständiger Meister oder auch nur Zwischenmeister zu werden, wurde immer geringer. In England und Frankreich fanden diese Gesellen Unterkunft in der aufblühenden Industrie und unterlagen einem schnellen Proletarisierungsprozeß. Sie schlossen sich in deutschen Klubs zusammen, die sehr bald Pflegstätten für sozialistische und kommunistische Theorien wurden. Diese „Handwerker" hatten zwar aus der Heimat und vom Beruf her gewisse zünftlerische und kleinbürgerliche Vorstellungen mitgebracht, glichen sich aber mehr und mehr dem westeuropäischen Fabrikarbeiter an. Weitling war einer von ihnen und betrachtete sich selbst nur als ein Sprachrohr für das Wollen und Denken seiner Arbeitskollegen.

Sein Buch „Garantien der Harmonie und Freiheit" erschien 1842, im selben Jahre wie Steins Buch über den Sozialismus und Kommunismus in Frankreich. Es ist das erste selbständige sozialistisch-kommunistische Buch in Deutschland [14]). Die Bedeutung Weitlings wird meist unterschätzt. Die Marxisten begnügen sich in der Regel damit, einen Ausspruch Karl Marx zu zitieren, der Weitlings Schriften einmal anerkennend die riesigen Kinderschuhe des Proletariats genannt hat [15]). Gewiß, der Schneidergeselle Wilhelm Weitling ist Autodidakt. Er hat sich neben den deutschen kommunistischen Intellektuellen, Karl Marx und Friedrich Engels, die durch die akademische Schule gegangen waren, immer unsicher gefühlt und ist schließlich verbittert nach Amerika ausgewandert. Er konnte der schwierigen — aus Hegel stammenden — Dialektik des historischen Materialismus nicht mehr folgen und ertrug es schwer im Rate der Kommunisten auf die Seite gedrängt zu werden. Trotzdem zeigt uns die Lektüre seines Buches, welchen Einfluß Weitling auf die Gedankengänge des Manifestes von 1848 genommen hat. Weitling hat zuerst die negative Einstellung gegenüber dem „Vaterland" proklamiert. Er schreibt: „Jetzt haben wir kein Vaterland" [16]) .... „heute sind wir in unserem eigenen Vaterlande von Feinden umgeben, die so schlimm und tyrannisch sind als die fremden. .. Fremd sind sie allem was uns notwendig und nützlich ist, fremder, feindseliger als der Kalmück und der Fran-

---

[14]) s. Zit. Einschätzung Weitlings v. Marx. Vgl. oben S. 18.

[15]) Es ist interessant, daß auch Stein, die von ihm besprochene Periode des Sozialismus und Kommunismus als die „Kindheit" des Proletariats empfindet. Er sagt: „Allein die vorliegende Periode ist eben noch fern von ihrem Ende; sie ist in der Kindheit und wer will von dem Kinde schon das verlangen, was den Mann zum Manne macht, das Bewußtsein über das was ist?" a. a. O. S. 416.

[16]) Weitling a. a. O. S. 85.

zose“ [17]). Und nach der Feststellung, daß die Arbeiter kein Vaterland haben, fährt Weitling fort: Sie „werden nur dann eins haben, wenn die Gesellschaft für den Unterhalt aller ihrer Glieder auf gleiche Weise sorgt. So ein Vaterland lobe ich mir, für das stirbt und kämpfts sich gern ..“ [18]).

Noch einen anderen Gedanken finden wir bei Weitling vorgezeichnet, der später von Marx an den Schluß einer langen ökonomischen Überlegung gesetzt wurde. Es ist die Vorstellung, daß zwar das Proletariat, d. h. die Industriearbeiterschaft absolut notwendig für die Aufrechterhaltung und Fortbildung der Fabrikwirtschaft ist — nicht aber die Bourgeoisie. Dieser Gedanke ist allen bürgerlichen Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlern völlig unsinnig erschienen. Ist es doch die Bourgeoisie, die überhaupt erst die Initiative zur Schaffung der modernen Industrie ergriffen hat und die auch im weiteren Verlauf immer wieder aufs neue bessere und rationellere Methoden der Produktion entwickelt. Wie ist es denkbar, daß die Arbeiterschaft, selbst nur ein Teil des Ganzen, sich derart absolut setzt, daß sie ähnlich wie der dritte Stand in der französischen Revolution ausruft: „Ich bin nichts und ich müßte alles sein“. In der Entwicklung dieses Gedankens wird die andersartige Wissenschaftlichkeit, die der Sozialismus hervorbringt, besonders deutlich. Hier wird greifbar, daß ein anders gearteter Sozialwille im Gebiet scheinbar rein „sachlicher“ Forschung zu ganz anderen Ergebnissen kommt.

Bei Weitling ist dieser Gedanke, den Marx bekanntlich aus dem Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen Produktion und der privaten Aneignung der Produkte herleitet, nur angedeutet. Es ist bei ihm noch dasselbe impulsive Gefühl, wie bei den alten französischen Kommunisten. „Meinethalben könnten alle diese Individuen (der herrschenden Klassen H. F.) mit ihren Titeln, Orden, Ämtern und Kappen auf einmal verschwinden, weder mir, noch sonst einem Arbeiter der Erde würde der Kummer darüber die Haare bleichen. Könnt ihr von uns auch so sagen, ihr Titelkrämer? Schwerlich! Nun, so müßt ihr wenigstens eingestehen, daß das daher kommt, weil ihr uns braucht und wir euch nicht“ [19]). Der eigentliche Frageansatz liegt

---

[17]) a. a. O. S. 82.

[18]) a. a. O. S. 85. Im kommunistischen Manifest heißt es später: „Die Arbeiter haben kein Vaterland. Man kann ihnen nicht nehmen was sie nicht haben. Indem das Proletariat zunächst sich die politische Herrschaft erobern, sich zur nationalen Klasse erheben, sich selbst zur Nation konstituieren muß, ist es selbst noch national, wenn auch keineswegs im Sinne der Bourgeoisie“. Ausg. Duncker, S. 42.

[19]) a. a. O. S. 67. Die Babouvisten um Ad. Blanqui, Barbès und Berand unterschieden bereits dem Sinne nach zwischen der „Bourgeoisie“ und den anderen herrschenden Klassen. So heißt es im Katechismus der société des saisons (1839). „Wer sind die Aristokraten? Es sind die Geldwechsler, Geldbesitzer, Lieferanten, Monopolisten, die großen Besitzer,

bei Weitling ebenda, wo bei den französischen Sozialisten und Kommunisten gefragt wird. Es ist der handgreifliche Widerspruch zwischen der Tatsache, daß einerseits der Mensch die „Schranken der Natur" immer mehr niederreißt, andererseits immer nur ein kleiner Teil der Menschen den Vorteil davon hat. Millionen dagegen schreien um Brot „und möchten gern die Bresche erweitern, die der Ackerbau in die Schranken der Natur gebrochen. Was hält sie zurück? Der Mensch selbst mit seinem verwirrten Mein und Dein" [20]). Obgleich die Menschheit in Erfindungen, Künsten und Wissenschaften riesenhafte Fortschritte gemacht hat, läßt sie es geschehen, daß alle diese „geistigen Fortschritte zum Vorteile Einiger das Übel der Masse vermehren statt es zu vermindern" [21]). Der Fehler liegt nach Weitling im Begriff des Eigentums, „welcher nicht mehr mit den Bedürfnissen der heutigen Gesellschaft vereinbar ist" [22]). Man muß, „die Einsicht und den Mut" haben, die „gesellschaftliche Ordnung den neuen Produkten unseres Wissens anzupassen [23]). Man muß daher die Welt verändern. „Der Umsturz alles Bestehenden ist Revolution — folglich ist der Fortschritt nur durch Revolution denkbar!" [24]) Revolutionen wird es deshalb immer geben, aber, so meint Weitling, „sie werden nicht immer blutig sein" [25]). Überhaupt hofft Weitling — ähnlich den französischen Sozialisten — daß es schließlich doch gelingen müsse, die Bourgeoisie von der Verkehrtheit ihres Handelns zu überzeugen. Die Gewalt bleibt nur eine ultima ratio. Am Ende seines Buches richtet er an die herrschenden Klassen folgende feierliche Ansprache: „Mächtige dieser Erde! Ihr habt die Mittel das Andenken eines Alexander und eines Napoleon in eurem Ruhm zu verdunkeln. Ihr habt die Mittel, die Übel der Gesellschaft auf eine euch und uns angenehme Weise zu beseitigen. Wenn wir mit unseren rohen Mitteln die Arbeit allein übernehmen müssen, wird sie mühsam und schmerzhaft für uns und euch vollbracht werden. Prüfet und wählet!" [26])

Weitling kam aus der „Praxis" zur „Theorie". Er war in Paris Mitglied des Bundes der Gerechten, einer politischen Verbindung deutscher Handwerksgesellen, aus der später der Bund der Kommunisten hervorgegangen ist. Wenn er zur Feder griff, so tat er es auf Wunsch seiner Kollegen, um in einfachen Zügen den Umriß ihrer

---

die Agioteure, die Exploiteurs, die sich auf Kosten des Volkes mästen .... etc. zit. nach Stein.

[20]) a. a. O. S. 17.
[21]) a. a. O. S. 21.
[22]) a. a. O. S. 23.
[23]) a. a. O. S. 21.
[24]) a. a. O. S. 210.
[25]) a. a. O. S. 227.
[26]) a. a. O. S. 258.

sozialen Weltanschauung aufzuzeichnen. Im Einzelnen lehnt er sich dabei stark an Fourier an.

In ganz anderer Weise kamen Heß, Marx und Engels zum Kommunismus. Sie hatten die Schule der deutschen Philosophie durchlaufen und kamen aus dem Lager der radikalen Junghegelianer. Ihrer sozialen Lage nach entstammen sie dem Bürgertum. Deshalb beginnen sie die politische Laufbahn im bürgerlichen Liberalismus und wenden sich erst von dorther — getrieben von der theoretischen Überzeugung — dem Proletariat und der „Praxis" des Klassenkampfes zu.

Diese Entwicklung vom radikal-philosophisch-bürgerlichen Liberalen zum wissenschaftlich-praktischen Sozialisten hat zwei in sich verschiedene Perspektiven, die wir im Ganzen unserer Untersuchung im Auge behalten müssen. Es ist einerseits der Weg „der freien Intelligenz, die trotz ihrem Herd das Rechte durchzukämpfen weiß" [27]). Von der philosophischen Überzeugung her, von der Überwindung des spekulativen Idealismus Hegels, kommt Marx — und ähnlich Engels und Heß — zum „realen Humanismus" nach dem Vorgang Ludwig Feuerbachs und schließlich zum dialektischen Materialismus. Andererseits aber ist es das Proletariat, die Klasse der Industriearbeiterschaft selbst, die aus der eigenen sozialen Lage zu neuen theoretischen und praktischen Kampfformen drängt, durch den kapitalistischen Kreislauf dahin gepeitscht wird. So treibt die „praktisch-politische" Partei aus dem Sozialwillen des Proletariats die Theorien in den Köpfen der „Philosophen" hervor. Bei diesem Verhältnis zwischen „Intelligenz" und „Proletariat" bleibt letztlich der Sozialwille des Proletariats das Entscheidende und Bestimmende. Denn die wesentliche Verbundenheit jeder sozialistisch-kommunistischen Theorie mit den praktisch-revolutionären Aktionen einer politischen Partei führt früher oder später immer wieder dazu, daß im Verlaufe der Geschichte, die „falschen" inadäquaten Teile der Theorie ausgeschieden werden.

Marx hat in einer späteren Schrift selbst einmal das Verhältnis der politischen und literarischen Vertreter einer Klasse zu der Klasse, die sie vertreten, geschildert. Er spricht hier vom Kleinbürgertum, aber dasselbe gilt mutatis mutandi für das Proletariat: „Man muß sich ebensowenig vorstellen, daß die demokratischen Repräsentanten [28]) nun alle shop-keepers sind oder für dieselben schwärmen. Sie können ihrer Bildung und ihrer individuellen Lage nach himmelweit von ihnen getrennt sein. Was sie zu Vertretern des Kleinbürgertums macht, ist, daß sie im Kopf nicht über die Schranken hinauskommen,

---

[27]) Diese an Mannheim erinnernde Formulierung stammt von — Karl Marx, Die ständischen Ausschüsse in Preußen, Ges.-Ausg. I. Abt., 1. Bd. S. 330.

[28]) Gemeint sind die Abgeordneten der französischen sozial-demokratischen Kleinbürgerpartei von 1851.

worüber jener nicht im Leben hinauskommt, daß sie daher zu denselben Aufgaben und Lösungen theoretisch getrieben werden, wohin jene das materielle Interesse und die gesellschaftliche Lage praktisch treiben“ [29]). Gewiß, die Theorie, wie sie Marx und Engels geschaffen haben, hat das Gesicht einer ganzen Epoche der Arbeiterbewegung bestimmt. Aber doch nur darum, weil sie in ihrem wesentlichen Gehalt den Sozialwillen des Proletariats dieser historischen Epoche ausdrückte und genügend elastisch war, um die Erfahrungen des sozialen Kampfes in sich zu verarbeiten. Das Eingehen der Hegelschen Philosophie in die Theorie des Kommunismus gab der Arbeiterbewegung einen großen Auftrieb. Das deutsche Element gelangte damit zur Geltung und erhob die sozialistischen und kommunistischen Theorien über den Gedankenkreis der französischen Revolution und der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts. Sie enthielten zur Einheit verschmolzen alle die historischen und dialektischen Elemente, welche in der akademischen Wissenschaft erst sehr partiell und in ganz abstrakter Weise angewandt wurden. Erst dadurch wurde es möglich die reichen Ergebnisse der englischen Wirtschaftswissenschaft zu verarbeiten und eine der Gegenwartsgeschichte des 19. Jahrhunderts al pari stehende Kritik der politischen Ökonomie des Kapitalismus aus dem Sozialwillen des Proletariats zu entwickeln [30]).

Von den drei deutschen Junghegelianern, die sich um 1842 dem Kommunismus zuwandten, ist Heß am meisten in der Hegelschen Begriffswelt stecken geblieben. Er vermochte es nicht, aus eigener Kraft den Hegelschen Idealismus aufzuheben und hat mit seiner „Philosophie der Tat“ keine lebensfähige deutsche sozialistische Theorie schaffen können [31]).

---

[29]) Karl Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, Ausg. Wien 1927, S. 51 ff.

[30]) Anderer Ansicht über das Verhältnis von Proletariat und historischem Materialismus ist E. Lewalter, der ausführt: „Schon Marx hat immer wieder darauf hingewiesen, daß das emporkommende Bürgertum, da es nicht vom Bildungsprivileg ausgeschlossen war, „seine“ Ideologie selbständig „aus sich heraus“ habe entwickeln können. Der „historische Materialismus“ ist aber in diesem Sinne keine „Philosophie aus dem Proletariat heraus“ (in dem Sinne wie man das etwa von Weitling sagen könnte), sondern eine Philosophie „über“ das Proletariat, wenn man will auch „für“ dasselbe“. E. Lewalter, Wissenssoziologie und Marxismus, Archiv f. Sozialwissenschaft 68. Bd. S. 101. Die Hervorhebungen stammen von Lewalter und sind keine Marxzitate. Lewalter kann sich den eigentlichen Seinszusammenhang zwischen Proletariat und Marx'schem Denken soziologisch nicht erklären. Er sagt: „Es fehlt also für die „Zurechnung“ die sinngemäße Analogie; der Nachweis für die „Seinsgebundenheit“ des Marxischen Denkens hat gar keinen sinnvollen Ansatzpunkt. Aus dem „soziologischen Raum“, dem Marx entstammte, sein System erklären zu wollen, wäre ein absurdes Unterfangen. a. a. O. S. 101.

[31]) Anm. Vergl. die Kritik des Kommunistischen Manifestes an dem „deutschen“ oder „wahren“ Sozialismus. Diese Richtung wird dort „als müßige Spekulation über die Verwirklichung des menschlichen Wesens“

Später hat sich Heß der Gruppe um Marx angeschlossen.

Im Jahre 1842 war Heß eifriger Mitarbeiter der von Marx geleiteten radikal-liberalen Rheinischen Zeitung. In dieser Zeit ist er Marx auf dem Wege zum Sozialismus und Kommunismus schon voraus und man hat sogar behauptet, daß Heß es gewesen sei, der Marx auf diesen Weg gebracht habe [32]). Es ist möglich, daß Marx von Heß, der ein guter Kenner der sozialistisch-kommunistischen Literatur und Bewegung war, einige Hinweise erhalten hat. Ernsthaft konnte Marx von Heß nichts mehr lernen — im Gegenteil Heß, der bei weitem Ältere, freute sich bei der Ankunft Marxens in Köln darauf, bei ihm in die Schule gehen zu können.

Heß ist 1842 der eigentliche literarische Vertreter der philosophisch-radikalen Richtung, der „theoretischen, von der Philosophie her datierenden Partei", wie sie von Marx 1843 im Gegensatz zur „praktisch politischen Partei" Weitlings gekennzeichnet wird. Während sich Marx in der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" darauf beschränkt, diese beiden Richtungen der begin-

gekennzeichnet, die der französischen Entwicklung philosophische Redensarten unterschieben wolle. Weiter heißt es: „Die französische sozialistisch-kommunistische Literatur wurde so förmlich entmannt. Und da sie in der Hand des Deutschen aufhörte, den Kampf einer Klasse gegen die andere auszudrücken, so war der Deutsche sich bewußt, die französische „Einseitigkeit" überwunden, statt wahrer Bedürfnisse das Bedürfnis der Wahrheit, und statt der Interessen des Proletariats, die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt vertreten zu haben, des Menschen, der keiner Klasse, der überhaupt nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunsthimmel der philosophischen Phantasie angehört." Dunker, a. a. O. S. 49 f. In diesem Zusammenhang wird Hessens Schrift „Philosophie der Tat" ausdrücklich erwähnt. Auch Marx war ja kurze Zeit „realer Humanist". Aber schon im Manifest kennzeichnet er den abstrakten Humanismus — und damit mittelbar seine früheren Ansichten — als „unbeholfene Schulübungen". Es ist daher Karl Löwith nicht zuzustimmen, wenn er sich durch die neuerliche Veröffentlichung bisher unbekannter Jugendschriften aus Marxens humanistischer Zeit dazu verführen läßt, den „realen Humanismus" als das von Marx „in letzter Linie gewollte" hinzustellen. Gewiß ist die humanistische Etappe wichtig und aufschlußreich für die Entwicklung des Marxschen Systems. Aber es muß zu ganz falschen Resultaten führen, wenn man eine solche Selbstkritik, wie die oben zitierte, einfach ignoriert und annimmt, daß „der Mensch in der Idee" der zentrale Gedanke des historischen Materialismus sei. K. Löwith, Max Weber und Karl Marx, Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, 1932, 67. Bd., S. 53 ff.

[32]) Diese Behauptung wurde einmal von Dr. Hugo Fischer, Privatdozent an der Universität Leipzig, in einem von ihm geleiteten Seminar über „Realdialektik" aufgestellt. Allerdings muß man bedenken, daß eine ganze Anzahl sehr radikaler „sozialistisch-kommunistischer" Beiträge von Seiten der Berliner „Freien", z. B. Maien u. a., bei der Rheinischen Zeitung einliefen, die Marx absichtlich zurückstellte, weil sie — wie er sagte — die Frage zu oberflächlich anpackten und weil die Rheinische Zeitung überhaupt einen ausgesprochenen bürgerlich-liberalen Charakter behalten sollte; sowohl der Geldgeber wie der Zensur halber. So kam es, daß Heß, der schon einen Ruf als Schriftsteller hatte, als Einziger der sozialistisch angehauchten Literaten in der Rheinischen Zeitung schreiben durfte.

nenden deutschen sozialistisch-kommunistischen Bewegung zu erwähnen, schildert Heß in der Rheinischen Zeitung die Gesamtheit der deutschen Parteibildungen [33]). Auch er kennt eine Richtung der „Praktischen". Aber sie sind für ihn ganz undiskutabel, da sie nur die „abstrakten Theoretiker der materiellen Interessen sind". „Der Nutzen, der krasseste Materialismus ist ihr Abgott".

Diejenige deutsche Partei jedoch, die nach Heß aus den Nöten der modernen Gesellschaft erwachsen ist, ist eine ganz andere, nämlich die „sogenannte nationale Richtung". Heß nennt keine Namen, aber es ist offensichtlich, daß er die deutschtümliche Bewegung meint, die sich von Arndt und Jahn herleitete und 1832 einen gewissen Höhepunkt in der bekannten Hambacher Maikundgebung fand [34]). Man ist aus der Geschichtsschreibung der Schulbücher daran gewöhnt, in dieser „nationalen Richtung" eine Bewegung zu sehen, die lediglich auf die Einigung Deutschlands gerichtet war, und einen gewissen freisinnig republikanischen Einschlag hatte. Hören wir dagegen, wie sich für M. Heß diese nationale „Partei" darstellt: „Der Pauperismus, die Verarmung des Volkes, hat erst in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen gewußt und er hat den Bestrebungen der Zeit eine ganz neue und eigentümliche Richtung gegeben. Man fühlt, daß die freisinnigen Bestrebungen bis jetzt unzureichend waren, die Mehrzahl der Menschen aus einem Zustande zu ziehen, der der Sklaverei faktisch gleich kommt; man macht plötzlich die Entdeckung, daß es noch im 19. Jahrhundert Heloten gibt. Seitdem ist es nicht mehr die Feudalaristokratie, auch nicht der Absolutismus allein, was dem Zeitgeiste widerspricht. Die ganze Organisation oder vielmehr Desorganisation unseres sozialen Lebens erheischt eine Reform. Als im politischen Bewußtsein des deutschen Volkes die ersten Anfänge des neuen selbständigen, über Frankreich und seine Revolution hinausgehenden Prinzips auftauchten, war der über den eigenen Zweck noch durchaus unklare, unreife und rohe Ausdruck dieses politischen Bewußtseins die sogenannte nationale Richtung" [35]). Diese Deutung der „nationalen Partei" aus der sozialen Zerrissenheit des Zeitalters ist mindestens bemerkens-

[33]) Rh. Ztg. Nr. 254, 11. Sept. 1842 Zlocisti, S. 33 ff.

[34]) Georg Weber schildert das Hambacher Fest, das eine charakteristische Veranstaltung war, folgendermaßen: „Einen beredten, wirkungsvollen Ausdruck fand die gärende . . Bewegung in . . einem großen Volksfest, welches in den Maitagen 1832 auf der Schloßruine zu Hambach . . veranstaltet wurde. An 30—40 000 Menschen waren auf dem Festplatz versammelt . . . Dr. Wirth, ein Ehrenschwert in den Händen schwingend, brachte den vereinigten Freistaaten Deutschlands und dem verbündeten republikanischen Europa ein Hoch, den deutschen Fürsten einen dreimaligen Fluch, was in der erhitzten Versammlung den tollsten Jubel erregte". Georg Weber, Weltgeschichte, 15. Bd., I. Teil, S. 201.

[35]) a. a. O. Unterstr. v. Verfasser.

wert. Es ist sehr wahrscheinlich, daß viele dieser nationalen politischen Kräfte frei wurden durch die Zersetzung und Verarmung der Handwerker und Kleinbürgerschichten. Begann auch die eigentliche große Industrie in Deutschland erst in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts, so gingen ihr doch schon Erschütterungen des sozialen Gebäudes voraus [36]).

Wenn auch die „Nationalen" „die materiellen Interessen sehr hoch" stellen und damit den „Praktischen" nahestehen, so bringt andererseits „die tierische Bewußtlosigkeit, die ‚Naturwüchsigkeit' ihres blinden Triebes .. diese Partei in sehr nahe Berührung und Verwandtschaft zu jener reaktionären, welche gerade der rohen Naturwüchsigkeit mit Willen und Bewußtsein zustrebt .." Heß meint die „mittelalterlich-reaktionäre" Partei, die ihren adäquaten Ausdruck in der Rechtswissenschaft durch die historische Schule, in der Literatur durch die Romantik findet. Der eigentliche politische Vertreter dieser Partei ist der König von Preußen, Friedrich Wilhelm IV., der 1840 den Thron bestiegen hatte. Heß kann das natürlich nur andeutungsweise sagen. Es ist trotzdem noch erstaunlich, daß der gestrenge Zensor die folgende Ausführung in die Rheinische Zeitung passieren ließ: „Diese mittelalterlich-reaktionäre Partei hat in neuester Zeit, weniger ihres Einflusses auf das Nationalbewußtsein, als der äußeren Stellung ihrer Vertreter wegen, eine politische Bedeutung von nicht geringer Wichtigkeit erhalten. Die in unserer Zeit so sehr verbreitete Verstandesbildung ist ihr durch und durch abhold, und den Boden, der ihr, wie sie wohl fühlt in den mittleren Regionen des sozialen Lebens abgeht, sucht sie in den untersten Schichten der Gesellschaft zu gewinnen. Trotz der hohen Stellung ihrer Vertreter hat daher diese Richtung einen demagogischen Charakter." Der „Todfeind" dieser mittelalterlich-reaktionären Partei ist eben — die „philosophisch-radikale Richtung", während die nationale und die konstitutionell-liberale (mit der Abart des „süddeutschen Liberalismus") zwischen diesen beiden Extremen liegen. Die konstitutionell-liberale Partei — also die Richtung der Rheinischen Zeitung selbst „hat in der unmittelbaren Gegenwart die größte Berechtigung, im gegenwärtigen Volksbewußtsein die breiteste Basis .. fußt in ... den überkommenen Ideen der französischen Revolution." Sehr interessant ist es, was Heß über das Verhältnis der „Nationalen" zum Liberalismus sagt: „Jedenfalls steht die nationale Partei der reaktionären näher als

[36]) K. Lamprecht meint, daß sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bereits Anfänge einer industriellen Arbeiterschaft bildeten. Das zeigt auch das schnelle Städtewachstum. So hatte Berlin 1740 — 68 000; 1750 — 89 000; und 1755 bereits 100 000 Einwohner. Allerdings „das erste Aufblühen einer deutschen Maschinen- und Motorenindustrie gehört erst den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts an. K. Lamprecht, Deutsche Geschichte, 3. Abt., I. Bd., S. 185.

der süddeutsche Liberalismus, der eben die in Rede stehende Partei als seinen Gegensatz hervorgerufen hat“ [37]).

Die von Heß so überlegen und verächtlich geschilderte „Naturwüchsigkeit“ der Nationalen ist ein Vorläufer des modernen völkischen Gedankens. Die spöttische Überlegenheit gegenüber den Deutschtümlern findet sich auch bei Marx und geht letzthin auf Hegel zurück [38]).

Die „nationale Partei“ wurzelt im Sozialwillen gewisser Mittelschichten. Sie hat zeitweilig revolutionären Charakter. Eine eigene Sozialwissenschaft hat sie jedoch nicht hervorgebracht. Sie hatte von Anfang an einen kulturkritischen antiwissenschaftlichen Einschlag. Der wesentliche Sozialbegriff war ihr das „Volk“ oder auch die „Nation“. Dieser Begriff sollte aber gerade aus dem Gefühl erfaßt werden. Er war eine Totalität, die nicht aufgespalten werden durfte.

Damit setzte sie sich aufs Schärfste ab, gegen den proletarisch-handwerklichen Kommunismus Weitlings. Dieser war „vaterlandslos“, auf den Klassenkampf ausgerichtet und auf der Suche nach der sozialen Wissenschaft. Als er schließlich durch Marx mit der „philosophisch-radikalen Richtung“ junghegelischer Provenienz in eins verschmolzen wurde, entstand der sogenannte wissenschaftliche Sozialismus oder historische Materialismus [39]).

Es ist selbtverständlich im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, den deutschen wissenschaftlichen Sozialismus, insbesondere den Marx-

[37]) Hess a. a. O. S. 36 Unterstr. v. Verf. In ganz ähnlicher Weise wird auch in der Geschichtsphilosophie der heutigen Nationalsozialisten der Ursprung der Parteiideologie als Anti-Liberalismus gedeutet. Vgl. z. B. Alfred Rosenberg, Leitartikel im Völkischen Beobachter v. 20. IV. 1933. Überhaupt ließen sich zwischen der Partei der „Nationalen“ aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und den heutigen deutschen Nationalsozialisten in mehr als einer Richtung interessante Parallelen ziehen.

[38]) In der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie schreibt Marx: „Gutmütige Enthusiasten dagegen, Deutschtümler von Blut und Freisinnige von Reflexion, suchen unsere Geschichte in den teutonischen Urwäldern. Wodurch unterscheidet sich aber unsere Freiheitsgeschichte von der Freiheitsgeschichte des Ebers, wenn sie nur in den Wäldern zu finden ist? Zudem ist es bekannt: Wie man hineinschreit in den Wald, schallt es heraus aus dem Wald. Also Friede den teutonischen Urwäldern.“ M. E. Gesamtausg. I. Abt., 1. Bd., S. 607 f. Hegel wendet sich in der Vorrede zu Philosophie des Rechts mit großer Schärfe gegen alle Richtungen, die versuchen „auf das Gefühl das zu stellen was die und zwar mehrtausendjährige Arbeit der Vernunft und ihres Verstandes ist . .“ (a. a. O. S. 9). Er zitiert in diesem Zusammenhang mit sichtlicher Empörung die Rede von Fries bei dem Wartburgfeste der deutschen Burschenschaften am 18. Oktober 1817.

[39]) Man darf allerdings nicht vergessen, daß diese von Heß erwähnten Parteien keineswegs Organisationen waren. Ein demokratisches Repräsentativ-Parlament, wie in Frankreich und England gab es in Deutschland nirgends. Es waren mehr oder weniger lockere Gruppierungen um Zeitungen, Hofkreise, Turnvereine usw. Nur die Handwerkerbünde von der Art des Bundes der Gerechten hatten eine Organisation, die wenigstens als Vorform der späteren Arbeiterparteien angesehen werden kann.

schen dialektischen Materialismus in den Einzelheiten zu entwickeln. Die Kenntnis dieses Komplexes kann auch vorausgesetzt werden, da es wohl kaum eine Bewegung der neueren Zeit gibt über die von Freund und Feind mehr Literatur produziert worden ist.

Man muß sich jedoch daran erinnern, daß unter der Flagge des „Marxismus" im Verlaufe der Geschichte eine Anzahl völlig verschiedener Bestrebungen segelten. Marx selbst meint einmal: „. . . Und wie man im Privatleben unterscheidet zwischen dem, was ein Mensch von sich meint und sagt, und dem, was er wirklich ist und tut, so muß man noch mehr in geschichtlichen Kämpfen die Phrasen und Einbildungen der Parteien von ihren wirklichen Organismen und ihren wirklichen Interessen, ihre Vorstellung von ihrer Realität unterscheiden [40]).

Die Umwandlung Karl Marx' vom Junghegelianer und Liberalen zum theoretischen und praktischen Kommunisten kann man erst seit der Veröffentlichung der ungedruckten Jugendschriften in allen Einzelheiten verfolgen [41]). Wir knüpfen gerade hier an, weil es sich um ein Material handelt, das erst jetzt der Forschung erschlossen ist und daher Einsichten ermöglicht, die über den Rahmen des seitherigen Schrifttums hinausgehen. Außerdem ermöglicht es eine genetische Erläuterung der Haupt-These dieser Untersuchung: Man kann an Hand

[40]) Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte a. a. O. S. 49.
Marx' Schwiegersohn Longuet schrieb sogar einmal, daß Marx sich ihm gegenüber dagegen verwehrt habe, „Marxist" zu sein. Longuet, La Commune de Paris. préface p. XX.
Die Spaltung und Wandlung der proletarischen Parteien und ihrer Theorien hängt aufs engste zusammen mit der geschichtlichen Veränderung der sozialen Situation. (Karl Korsch hat das für die Zeit von 1843 bis 1900 einmal im Zusammenhang dargestellt. Vgl. Karl Korsch, Marxismus und Philosophie, 1923, S. 30. Im Einzelnen lassen sich gegen Korsch's Darstellungen zahlreiche Einwände erheben. Zutreffend ist es, wenn er die Entwicklung der Marxistischen Theorie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus der wesentlich unrevolutionären Sozialgeschichte dieser Epoche ableitet. „Eine Auffassung, welche der Theorie eine selbständige Existenz außerhalb der realen Bewegung zusprechen wollte, wäre . . . idealistische Metaphysik". a. a. O. S. 30. Korsch wendet sich hier gegen Hilferding. Sehr unklar ist Korsch jedoch in der Beurteilung der jüngeren Gegenwart. So sieht er zwar 1900 nicht aber 1917 einen wesentlichen Einschnitt in der proletarischen Bewegung.

[41]) Obgleich diese Manuskripte im offiziellen Archiv der deutschen Sozialdemokratie aufbewahrt wurden, hat man sie erst in den Jahren 1925 bis 1932 sukzessive herausgegeben. Selbst Mehring, der 1906 eine Ausgabe des literarischen Nachlasses von Marx und Engels veranstaltete und dem das genannte Archiv völlig offenstand — erwähnt die wichtigsten dieser Schriften nicht einmal. Ebensowenig fanden sie Beachtung bei Kautsky und Bernstein, den Hütern des Nachlasses, die zwar gelegentlich ein Bruchstück besprachen und in Zeitschriften veröffentlichten, aber für die eigentliche Bedeutung dieser Frühschriften nicht das geringste Verständnis zeigten. Eine Tatsache, die für eine wissenssoziologische Untersuchung über die Geschichte des „Marxismus" der letzten fünfzig Jahre einen interessanten Beleg liefert.

dieser Manuskripte von Schritt zu Schritt den Umbruch im Denken des Karl Marx verfolgen, der zugleich der entscheidende theoretische Durchbruch des proletarischen Sozialwillens im 19. Jahrhundert war. Hier wird augenscheinlich, was auch schon Lorenz von Stein bei der ersten soziologischen Betrachtung feststellen konnte, daß „nicht bloß Völker- und Staatsformationen, sondern auch jeder Einzelne .. ein Resultat der Geschichte ist“ [42]). „Hier erst“, fährt Stein fort, „beginnt die Unendlichkeit derselben, an die der Gedanke sein Maß auch nicht einmal anzulegen wagt“ [43]).

Wenn wir sagen, daß in Marx der Klassenwille des Proletariats dieser Epoche zum Durchbruch kommt, so meinen wir keineswegs, daß hier eine unio mystica vor sich geht. Wir meinen es schon so, wie Lorenz von Stein, daß der Einzelne zum Knotenpunkt einer geschichtlichen Entwicklung wird, daß sich, wie Marx selbst einmal sagt, die Wirklichkeit zum Gedanken drängt.

Die Hinwendung des Karl Marx zum Kommunismus wird zum ersten Male offenbar in den Beiträgen zu den „Deutsch-französischen Jahrbüchern“, genauer in der Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Diese Entscheidung, die aus Marx endgültig und für alle Folgezeit einen Renegaten des Bürgertums und einen literarischen und politischen Vertreter des Proletariats macht, wirft lange ihre Schatten voraus.

Bereits in der Doktordissertation über die „Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie“ und ihren Anmerkungen und Vorarbeiten spalten sich an einem scheinbar abseitigen Thema die aktuellen Fragestellungen ab, werden bereits die Konturen des späteren Weltbildes in Einzelzügen skizziert. Dieser erste Abschnitt im wissenschaftlichen Werden des Karl Marx erstreckt sich über die Jahre 1839 bis 1841.

Es folgt das Jahr 1842 bis zum Frühjahr 1843, in dem sich Marx ganz an das „Herz der weltlichen Sirene“ wirft, aus dem Himmel der Philosophie auf die Erde des preußischen Alltags herabsteigt, für die Anekdota und die Rheinische Zeitung schreibt. Aus dieser Zeit stammen die Aufsätze und Artikel über die Zensur-Instruktion, die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtages, die Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel. Wie weit Marx selbst noch in diesem Jahre 1842 von kommunistischen Gedankengängen entfernt ist, zeigt eine Erwiderung an die „Augsburger Allgemeine Zeitung“, die der Rheinischen Zeitung Kommunismus vorgeworfen hatte. Marx will „den kommunistischen Ideen in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal theoretische Wirklichkeit zugestehen, also noch weniger ihre prak-

---

[42]) a. a. O. S. 124.
[43]) a. a. O. S. 124.

tische Verwirklichung wünschen, oder auch nur für möglich halten“ [44]). Er verspricht aber, diese Ideen einer gründlichen Kritik zu unterwerfen: Er meint, daß „Schriften wie die von Leroux, Considérant und vor allem das scharfsinige Werk Proud'hons, nicht durch oberflächliche Einfälle des Augenblicks, sondern nur nach langanhaltendem und tiefeingehendem Studium kritisiert werden können“ [45]). Im Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“ aus dem Jahre 1859 erwähnt Marx als besonders wichtig seine Artikel über die Verhandlungen des Rheinischen Landtages über Holzdiebstahl und Parzellierung des Grundeigentums und die amtliche Polemik, die Herr von Schapper, damals Oberpräsident der Rheinprovinz, mit der Rheinischen Zeitung über die Zustände der Moselbauern eröffnete [46]). Dieses erste Debut in den Gefilden der Tagespolitik endete durch den Eingriff der Zensurbehörde, die verlangte, daß Marx aus der Redaktion der Rheinischen Zeitung ausschied. Dieser schnelle Abschluß kam Marx auch aus inneren Gründen nicht ganz unerwünscht. Marx war mit dieser zweiten Etappe seiner geistigen Entwicklung längst fertig. Es hatten sich Zweifel erhoben und verstärkt, die unbedingt kritisch durchgearbeitet werden mußten. So machte er sich im Sommer 1843 an die Auseinandersetzung mit Hegel, deren erstes Resultat das Fragment einer Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie war, von der das Kapitel über das innere Staatsrecht erhalten geblieben ist [47]).

Es bedarf noch schwieriger und jahrelanger historischer und ökonomischer Studien in Paris und London, mancherlei Schriften der Selbstverständigung, bis zu jenem grundlegenden Manifest des Jahres 1848. Doch der Weg ist gefunden, es gilt, ihn fortzuschreiten.

Das geistige Werden Karl Marx zeigt im Jahre 1843 einen Umbruch durch drei Schichten.

An der Oberfläche erscheint die Auseinandersetzung mit den lebendigen Kräften und Strömungen der Gegenwart. In der Doktordissertation begann bereits eine Kritik der historischen Schule und der Romantik, zunächst vom Standpunkt Hegels her, die in den politischen Schriften von 1842/43 fortgesetzt wird [48]).

In der Redaktionszeit verschiebt sich die Polemik auf das Gebiet der praktischen Politik und richtet sich insbesondere gegen den „preu-

[44]) Marx-Engels Gesamtausgabe. 1. Abteilung, 1. Halbband, S. 263.

[45]) Ges.-Ausg. a. a. O. S. 263. Marx war von Oktober 1842 bis März 1843 Chefredakteur der Rheinischen Zeitung.

[46]) a. a. O. S. LIV.

[47]) Landshut und I. P. Mayer nehmen an, daß die Kritik der Hegel'schen Philosophie des inneren Staatsrechts schon 1841/42 entstanden sei und nicht, wie Rjasanow in der Einleitung zur Gesamtausgabe angibt, erst nach dem März 1843. Für unsere Untersuchung bleibt das gleichgültig. Aus gewissen textkritischen Gründen scheint mir jedoch Rjasanow im Recht zu sein. Landshut I a. a. O. XIX ff. Rjasanow a. a. O. LXXI ff.

[48]) So gibt es z. B. eine interessante Arbeit über das „Philosophische Manifest der historischen Rechtsschule.“ Ges.-Ausg. 1,1 a. a. O. S. 251.

ßischen Despotismus". In dieser Schicht, die uns Marx zum ersten Male als unermüdlichen Fechter zeigt, sei es für die philosophisch-radikale Richtung, sei es für den politischen Liberalismus, manifestiert sich der Umbruch am spätestens — aber auch am klarsten. Hier vor den Augen aller Welt mußte eine entschiedene Natur wie Marx für oder wider eindeutig Partei nehmen.

Aber unterhalb dieser manifesten Kämpfe spinnt sich im Denken Marx die grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Hegel'schen Philosophie an. Hier beginnt für den jungen Marx, dessen wissenschaftliches Selbstbewußtsein ganz aus Hegel erwachsen war, der sich selbst zur Schule der Junghegelianer rechnete, ein schweres und zähes Ringen. Einiges deutet bereits in den Vorarbeiten zur Doktor-Dissertation auf diese Entwicklung hin. Die eigentliche und entscheidende Auseinandersetzung beginnt in der Kritik der Hegel'schen Philosophie des Staatsrechts. Marx wird hier noch keineswegs ganz mit Hegel fertig und muß sich später noch mit manchen Einzelfragen — vor allem mit der Bewegung des Bewußtseins — herumschlagen [49]). Aber hier findet er den eigenen kritischen Ansatzpunkt, der maßgeblich für seine „Überwindung" Hegels geworden ist. Dieses ausgeführte Exzerpt ist die eigentliche Wasserscheide zwischen dem im philosophischen Sinne „idealistischen" und dem „materialistischen" Marx. Mühsam, Schritt für Schritt, Paragraph für Paragraph kämpft sich Marx durch Hegel durch, und den Berg hinauf, bis sich ihm jenseits des Passes das gewaltige Panorama einer neuen Welt erschließt, dessen erstes überschwengliches und wirklich groß geartetes Zeugnis die „Einleitung" in die Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie darstellt.

Die dritte Schicht, in der sich die Wandlung des Karl Marx vollzieht, ist eben der Durchbruch des proletarischen Klassenwillens. Das Proletariat, die Bildung eines Proletariats erscheint ihm als „die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation" [50]). Es ist der Träger — der „einzig praktisch möglichen Befreiung Deutschlands". Einer Befreiung nämlich „auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt" [51]). Warum gerade das Proletariat? Weil Proletariat heißt: „Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin

[49]) So vor allem in den Schriften von 1844.
[50]) Ges.-Ausg. 1,1 a. a. O. S. 619.
[51]) Ges.-Ausg. a. a. O. ibid.

an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat“ [52]). So drängt sich „der Gedanke zur Verwirklichung“, gerade so, wie sich „die Wirklichkeit .. selbst .. zum Gedanken“ drängt [53]). Es ist unwesentlich, daß sich Marx hier noch nicht als Wortführer des Proletariats empfindet, sondern umgekehrt im Proletariat den Vollzieher seiner eigenen Gedanken sieht. Die ideologische Verkleidung ist für den soziologischen Zusammenhang zunächst irrelevant.

Hier müssen wir aber fragen, wie nun eigentlich die Aufhebung Hegels mit dem Durchbruch des proletarischen Sozialwillens im Marx'schen Denken zusammenhängt. Man kann diesen Verschmelzungsprozeß eigentlich nur im Rahmen einer Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts in seiner ganzen Breite aufrollen. In dieser Arbeit müssen wir uns darauf beschränken, die Marx'sche Kritik der Hegel'schen Staatsrecht-Philosophie zu untersuchen. Diese „Kritik“ ist ein wichtiger Knoten, dessen Auflösung uns wenigstens auf einige Grundgedanken hinweisen wird [54]).

Es ist notwendig, an dieser Stelle einiges über die früheste Entwicklung von Marx nachzutragen, um den eigentlichen Ansatzpunkt seiner Hegelkritik zu beleuchten. Es zeigt sich da eine eigenartige geschichtliche Dialektik, die sich in Marx mit allen Energien der Zeit- und Geistesgeschichte auflädt. Landshut und I. P. Mayer haben recht, wenn sie meinen, daß der offenbare Widerspruch zwischen der erhabenen Harmonie, der in sich selbst geschlossenen Philosophie Hegels und der der Idee feindlichen, kleinlich-reaktionären öffentlichen Wirklichkeit, der eigentliche Spannungszustand war, aus dem Marx zur Vermittlung und Versöhnung von Theorie und Praxis hingetrieben wurde [55]). Das ergibt sich schon aus den Vorarbeiten zur Doktor-Dissertation, in der diese Frage ganz ähnlich gestellt wird, wie später

---

[52]) a. a. O. S. 607 f.

[53]) a. a. O. S. 607 f.

[54]) Vgl. unten Seite 54 ff. . . . Selbstverständlich kann man diese Zusammenhänge auch rein biographisch, erkenntniskritisch oder philosophie-geschichtlich anpacken. Das liegt aber außerhalb einer sozialwissenschaftlichen Arbeit.

[55]) Landshut, Einl. XVI ff.

in reiferer Form in der „Einleitung" zur Kritik der Hegel'schen Staatsrechts-Philosophie. Von hier aus ist die Theorie-Praxis-Frage in den dialektischen Materialismus eingegangen, indem sie ein altes charakteristisches Merkmal der kommunistisch-proletarischen Bewegung, nämlich den Fortschritt in unwiederholbaren Perioden, in sich aufhob [56]), und zur „Strategie des Klassenkampfes" fortbildete.

Versuchen wir im vorsozialistischen, wissenschaftlichen Werden des Karl Marx der Geschichte dieses Begriffspaares nachzuspüren [57]). In den Vorarbeiten zur Doktor-Dissertation (1840) heißt es: „Wie es in der Philosophie Knotenpunkte gibt, die sie in sich selbst zur Konkretion erheben, die abstrakten Prinzipien in eine Totalität befassen und so den Fortgang der geraden Linie abbrechen, so gibt es auch Momente, in welchen die Philosophie die Augen in die Außenwelt kehrt, nicht mehr begreifend, sondern als eine praktische Person gleichsam Intrigen mit der Welt spinnt, aus dem durchsichtigen Reiche des Amenthes heraustritt und sich ans Herz der weltlichen Sirene wirft. ... Wie uns erzählt wird, daß Deukalion bei Erschaffung der Menschen Steine hinter sich geworfen, so wirft die Philosophie ihre Augen hinter sich, (die Gebeine ihrer Mutter sind leuchtende Augen), wenn ihr Herz zur Schaffung einer Welt erstarkt ist; aber wie Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen und auf der Erde sich anzusiedeln anfängt, so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, gegen die erscheinende Welt, so jetzt die Hegel'sche" [58]). „In einer solchen Zeit, in der die „Welt eine zerrissene ist", weil sie einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt, muß man handeln, wie Themistokles, der „als Athen Verwüstung drohte, die Athener bewog, es vollends zu verlassen und zur See auf einem anderen Elemente ein neues Athen zu gründen" [59]).

In dieser Schrift des 22 jährigen Marx wird eben klar, wie die Hegel'sche Philosophie selbst als geschichtliche Notwendigkeit wirksam wird. In diesem „echtesten Hegelianer" treibt die Philosophie das dialektische Denken über sich hinaus, gerade so wie das Hegel

---

[56]) Vergl. oben Seite 16.

[57]) „Auch in dieser, seiner letzten Stellung zu Hegel und der Idee der Philosophie bleibt Marx — indem er sie aufgibt — vielleicht der echteste Hegelianer". (Landshut a. a. O. XVIII) Diese scheinbar paradoxe Formulierung von Landshut und I. P. Mayer entbehrt nicht einer inneren Berechtigung. Nur in der vollständigen Aufhebung konnte sich die Hegel'sche Philosophie „verwirklichen", Das ist eine der seltsamen Umschläge und sozialwissenschaftlich-relevanten Wendepunkte der Geistesgeschichte. Marx hat — wie die „Einleitung" zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie zeigt — im Proletariat den Erben der deutschen Philosophie gesehen.

[58]) a. a. O. S. 131.

[59]) a. a. O. S. 132.

von der bürgerlichen Gesellschaft — wenn auch im engeren Sinne — ausgesagt hat[60]).

Wir können sehr genau verfolgen, wie schon in der Dissertation die politische Gruppierung entwickelt wird. Wie kommt die Philosophie überhaupt zur „Praxis"? „Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich freigewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als Wille sich gegen die weltliche ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt. . . . Allein die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch, es ist die Kritik, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt. Allein diese unmittelbare Realisierung der Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach mit Widersprüchen behaftet, und dieses ihr Wesen gestaltet sich in der Erscheinung und prägt ihr sein Siegel auf"[61]). Die „Kritik" ist hier noch ganz als praktische Methode der Philosophie verstanden. Deshalb muß sie eben theoretisch bleiben. Im folgenden rollt Marx dann die Widersprüche auf, die ihn schon hier über diesen „theoretischen" Standpunkt hinaustreiben. „Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt, ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, d. h. es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenüber steht. Sein Verhältnis zur Welt ist ein Reflexionsverhältnis. Begeistert mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in Spannung gegen Anderes. Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen. Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was

---

[60]) Gerade, weil wir in dieser Frage Landshut und I. P. Mayer beistimmen, ist es uns ganz unverständlich, warum sie bei der Schilderung des Verhältnisses Marx-Hegel auf die „von Anfang an . . zunächst unbestimmte Abwehr gegen Hegel" hinweisen. (Landshut Einl. S. XV). Daß Marx als Student (1837) — nachdem er Fragmente der Hegel'schen Philosophie gelesen hatte — „Unbehagen" empfindet, ist bei einer starken Natur ganz selbstverständlich. Sie sträubt sich gegen eine neue „Weltanschauung", um sie dann um so tiefer und fester zu ergreifen. Andererseits halten Landshut und I. P. Mayer wieder daran fest, daß Marx auch nach der Aufhebung Hegels die „Idee der absoluten Sittlichkeit Hegels" als Richter über die Wahrheit beibehalten habe. a. a. O. S. XIX. Schließlich sei die „Idee" von der wahren Bestimmung der Menschen als die das ganze Werk Marxens tragende Idee anzusehen. a. a. O. S. XLI. Damit wird der eigentliche gesellschaftlich-geschichtliche Prozeß, der in Marx wirksam wird, zu einer Arabeske herabgesetzt.

[61]) Ges.-Ausg. 1, 1. Hbbd. a. a. O. S. 64.

sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren“ [62]). Dieser Absatz ist geradezu ein klassiches Beispiel für die Art und Weise, wie das dialektische Denken aus Hegel heraus entwickelt, bei Marx in konsequenter Weise selbständig weitergedacht wird. Von hier wird aber die konkrete politische Wirklichkeit einbezogen, und es erscheinen die beiden charakteristischen „Parteien“ der späteren „Einleitung“. Hier sind sie allerdings noch nicht auf das Proletariat bezogen, sondern nur als Begriffe im Hegel'schen Sinne gefaßt. „Endlich tritt diese Gedoppeltheit des philosophischen Selbstbewußtseins als eine doppelte, sich auf das extremste gegenüberstehende Richtung auf, deren eine, die liberale Partei, wie wir sie im allgemeinen bezeichnen können, den Begriff und das Prinzip der Philosophie, die andere ihr Nichtbegriff, das Moment der Realität, als Hauptbestimmung festhält. Diese zweite Richtung ist die positive Philosophie. Die Tat der ersten ist die Kritik, also gerade das Sich-nach-außen-wenden der Philosophie, die Tat der zweiten der Versuch, zu philosophieren, also das In-sich-wenden der Philosophie, indem sie den Mangel als der Philosophie immanent weiß, während die erste ihn als Mangel der Welt, die philosophisch zu machen, begreift. Jede dieser Parteien tut gerade das, was die andere tun will und was sie selbst nicht tun will. Die erste ist sich bei ihrem inneren Widerspruch des Prinzips im allgemeinen bewußt und ihres Zwecks. In der zweiten erscheint die Verkehrtheit, sozusagen die Verrücktheit als solche. Im Inhalt bringt es nur die liberale Partei, weil die Partei des Begriffs, zu realen Fortschritten, während die positive Philosophie es nur zu Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht, zu bringen imstande ist“ [63]). Die gewaltige Wandlung, die sich in Marx bis 1843 vollzieht, der eigentliche Durchbruch des proletarischen Sozialwillens in seiner engen Verknüpfung mit der Kritik des Hegel'schen Idealismus wird deutlich, wenn wir neben diese Sätze der Doktor-Dissertation die entsprechenden Ausführungen der „Einleitung“ halten. Die frühere Partei der „positiven Philosophie“ ist nun zu einer „praktischen politischen“ Partei geworden, und man merkt, daß Marx jetzt dieser Partei seine Sympathie zuwendet. Es heißt da: „Mit Recht fordert daher die praktisch-politische Partei in Deutschland die Negation der Philosophie. Ihr Unrecht besteht nicht in der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht, noch vollziehen kann. Sie glaubt, jene Negation dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes einige ärgerliche und banale Phrasen über sie hermurmelt. Die Beschränktheit ihres Gesichtskreises zählt die Philosophie nicht ebenfalls in den Bering der deutschen Wirklichkeit oder wähnt sie gar unter der deutschen Praxis und den ihr dienenden

[62]) a. a. O. S. 65.
[63]) a. a. O. Seite 65.

Theorien. Ihr verlangt, daß man an wirkliche Lebenskeime anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur unter seinem Hirnschädel gewuchert hat. Mit einem Wort: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen“ [64]). Aber auch die andere Partei, die in der Dissertation den Namen liberale Partei führt, und der dort allein die Möglichkeit zum realen Fortschritt zugestanden wird, hat sich in ihrer Bedeutung verschoben. Sie wird in der „Einleitung“ noch als eine „selbständige Partei“ bewertet. In späteren Schriften sinkt sie immer mehr zur Clique herab und verschwindet schließlich vollständig aus dem theoretischen Bewußtsein [65]). In der „Einleitung“ wendet sich Marx an diese, seine eigene frühere Partei, folgendermaßen: „Dasselbe Unrecht, nur mit umgekehrten Faktoren, beging die theoretische, von der Philosophie her datierende politische Partei. Sie erblickte in dem jetzigen Kampf nur den kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt, sie bedachte nicht, daß die seitherige Philosophie selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, Ergänzung ist. Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst, indem sie von den Voraussetzungen der Philosophie ausging und bei ihren gegebenen Resultaten entweder stehen blieb oder anderweitig hergeholte Forderungen und Resultate für unmittelbare Forderungen und Resultate der Philosophie ausgab, obgleich dieselben — ihre Berechtigung vorausgesetzt — im Gegenteil nur durch die Negation der seitherigen Philosophie, der Philosophie als Philosophie, zu erhalten sind. .. Ihr Grundmangel läßt sich dahin reduzieren; sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben“ [66]).

Man muß in der Marx'schen Hegelkritik zwei verschiedene Methoden unterscheiden, die in ihrem eigentlichen dialektischen Zusammenhang zu verstehen sind.

Einmal kommt es Marx darauf an, aus Hegels „Innerem wesentlichen Bewußtsein das zu erklären, was für ihn selbst die Form eines exoterischen Bewußtseins hatte“ [67]). Das exoterische Bewußtsein wird am „inneren wesentlichen Bewußtsein“ an der „wahren Wirklichkeit der Idee“ korrigiert. Es wird das aufgedeckt, was Marx die Akkomodation Hegels an die vorhandene schlechte Wirklichkeit nennt. Zum Beispiel Hegels Versuch, den leiblichen Monarchen, „ein einzelnes empirisches Dasein“, im Unterschied von allen anderen als

---

[64]) Ges.-Ausg. a. a. O. S. 613.

[65]) Der Kritik dieser Richtungen gelten vor allem die Schriften „Heilige Familie“ und „Deutsche Ideologie“.

[66]) Ges.-Ausg. a. a. O. S. 613: „Aufheben“ ist hier immer in dem dreifachen Hegel'schen Sinn gemeint: vernichten — aufbewahren — hinaufheben. Vgl. z. B. Hegel, Phänomenologie des Geistes S. 126 f.

[67]) So stellt Marx die Aufgabe selbst in den Vorarbeiten zur Doktor-Dissertation a. a. O. S. 64.

„Dasein der Idee" zu fassen[68]). In dieser Form der Kritik äußert sich die letzte konsequente Anwendung der von Hegel entwickelten Denk- und Wirklichkeitslehre, die den Rahmen der sozialen Umwelt, aus der sie erwachsen ist, selber sprengt und Marx eben dahin führt, „auf einem anderen Element ein neues Athen zu gründen." Die andere Methode ist die Umkehrung, das „auf-den-Kopf-stellen" der Hegel'schen Ideenlehre[69]).

Man muß zunächst fragen, wie Hegels Ideenlehre — wie sie in der „Logik", „Phänomenologie des Geistes" und in der „Rechtsphilosophie" entwickelt wird — bei diesem Philosophen selbst soziologisch begründet ist. Schon Engels hat in der oben erwähnten Schrift darauf hingewiesen, daß Hegels berühmter Satz aus der Vorrede zur „Rechtsphilosophie": „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig" keineswegs dahin ausgelegt werden könne, daß nun alles schlechthin „Existierende" für Hegel auch „wirklich" sei. Wirklich ist nur, was notwendig ist; was notwendig ist, erweist sich aber letzten Endes auch als vernünftig. Alles früher „Wirkliche" wird mit der Zeit unwirklich, verliert seine Notwendigkeit, seine Vernunft. „Existiert" es trotzdem weiter, so nur als ein „Unwirklichkeit". Das alte deutsche Reich um 1800 z. B. war für Hegel ein „Unding", das nur noch den Namen eines Reiches führte. Es war nicht mehr notwendig, also „unwirklich" und fand deshalb „endlich sein verdientes und ihm auch in der äußeren Art und Weise gemäßes schimpfliches Ende"[70]). Was aber notwendig, damit wirklich und vernünftig ist, läßt sich immer erst nachher erkennen. Das ist ja auch der Sinn des oft zitierten Satzes, daß eine „Gestalt des Lebens" erst erkannt werden kann, wenn sie alt geworden ist"[71]). Sobald Hegel daher über Fragen der unmittelbaren Gegenwart philosophiert, über

---

[68]) Ges.-Ausg. 1,1 a. a. O. S. 424.

[69]) In den späteren Selbstzeugnissen Marx' begegnet uns diese Formulierung, er habe Hegel auf den Kopf oder vielmehr vom Kopf, auf dem er stand, auf die Füße gestellt, immer wieder. Zuletzt im Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes des „Kapitals", dort heißt es: „Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bedingungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken." Marx, Das Kapital, Volksausgabe S. XLVIII. Die marxistischen Schriftsteller haben auf diesen materialistischen Ausgangspunkt Marxens im Anschluß an Engels Buch: „Ludwig Feuerbach" ein ganz besonderes Gewicht gelegt. Das ist nicht, wie immer wieder mit größtem Unverständnis behauptet wird, eine besondere Marotte der Marxisten, sondern hängt mit dem innersten Wesen der sozialistisch-kommunistischen „Wissenschaftlichkeit" zusammen. (Vgl. die verständnislose Kritik Lewalter, a. a. O. S. 77 ff. und 66.

[70]) Hegel, Die württembergischen Landstände, Jubiläumsausgabe S. 351.

[71]) Hegel, Rechtsphilosophie, Vorrede a. a. O. S. 17.

den gegenwärtigen Staat, die gegenwärtige bürgerliche Gesellschaft, gerät er häufig in Widerspruch zu seinem eigenen System.

Vergegenwärtigen wir uns, wie Hegels Philosophie mit seiner zeitgenössischen „Bürgerlichen Gesellschaft" zusammenhängt. Wissenssoziologisch kann man Hegels Philosophie aus dem Weltbewußtsein des deutschen Großbürgertums und seines bürokratisch-absolutistischen Staates um die Wende des endenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts verstehen [72]). Es ist das Merkmal dieses Weltbewußtseins, daß es in allen exakten Naturwissenschaften und damit korrespondierend in der Industrietechnik und im wirtschaftlichen Einzelunternehmen nach rationellen Methoden auf der Suche ist. Dieses Weltbewußtsein der maßgebenden Großbürgerklasse ist jedoch ganz unkritisch, geradezu blind in Fragen der „Gesellschaft" und in Wirtschaftsfragen, die über die Summierung der Einzelunternehmungen hinausgehen.

Der Klassenwille dieses Bürgertums produziert in Hinsicht der Gestaltung des politischen Staates und der Regierungsformen zunächst eine Theorie, die in Frankreich in der großen Revolution geschichtlich wirksam werden sollte. Es will nämlich einen Negativstaat wie man auch gesagt hat, einen Nachtwächterstaat. Der Staat soll möglichst nur die Sicherheit und Ordnung aufrecht erhalten, möglichst wenig in die bürgerliche Gesellschaft eingreifen. Ein Staat also, der, wie Hegel in seiner Spätschrift kritisierend sagt, „nur als eine Veranstaltung der Not betrachtet wird" [73]). Der Staat kann und soll sogar die Fiktion einer Volksangelegenheit erwecken, aber in Wahrheit nur im Sinne einer uneingeschränkten Gewerbefreiheit, und im Schutze des Privateigentums wirksam werden. Der „Staat" wird aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschieden, er steht ihr als ein Selbständiges gegenüber. Hegel muß diese Zweiseitigkeit realiter feststellen. Wenn er versucht, sie mit Hilfe der übergreifenden Kategorien der Sittlichkeit und der „Idee" des Staates in eins zusammenzudenken, so bleibt es eine gewaltsame „idealistische" Spekulation.

Dieser Staat ist das Gegenteil einer „Gesellschaftsordnung". Er negiert in seiner reinsten Form, der politischen Demokratie, die faktische Ungleichheit der Bürger — und erweckt so die Fiktion der Gleichheit. Der Staat — gemäß dem Klassenwillen dieses Großbürgertums — ist selbst keine „materielle Ordnung", sondern hält nur im Polizeisinne die „Ordnung" der von ihm abgesonderten bür-

---

[72]) K. A. Wittfogel hat in einem Vortrag in Leipzig im Winter 1931 sehr einleuchtend dargetan, daß Hegel in den drei Epochen seines Schaffens die Etappen der großen französischen Revolution nachzeichnet.

[73]) Hegel, Rechtsphilosophie, § 270 a. a. O. S. 215. Vgl. auch Wilhelm von Humboldt: „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen" 1798. Der Staat ist ein „notwendiges Übel", dessen Wirksamkeit möglichst eingeschränkt werden muß.

gerlichen Gesellschaft aufrecht. Dieses Weltbewußtsein kann und will keine positive Gesellschaftswissenschaft entwickeln, weil es prinzipiell die gesellschaftliche Bewegung, die Auflösungen aller allgemeinen gesellschaftlichen Bindungen wünschen muß, um seine besonderen privatwirtschaftlichen Zwecke zu vollziehen. Erst die Auflösung des Handwerker- und Bauernstandes, die allgemeine Nivellierung, „Entgesellschaftung" der alten sozialen Ordnung bringt ein Proletariat hervor, wie es die Bourgeoisie benötigt. Ganz dasselbe gilt für den Bereich der Wirtschaft. Das Prinzip der Konkurrenz und Gewerbefreiheit bedingt die Auflösung aller Zunftsysteme usw. [74]).

Hegels bedeutende geisteswissenschaftliche Leistung ist die dialektische Logik. Er hat damit den starren Kausalismus der Philosophie durchbrochen und die Möglichkeit zu einer ganz neuen Entwicklung aller Wissenschaften ausgeschlossen. Es ließe sich leicht nachweisen, daß Hegels Logik überhaupt erst möglich war durch die vorbereitende Entwicklung im naturwissenschaftlichen Forschen. Man denke z. B. an die Kant-Laplace'sche Theorie der Erdentstehung, die den Gedanken der bloßen Bewegung, wie er schon früher da war, ausweitet in den Gedanken des fortschreitenden Entwicklungsprozesses. Hegel gebraucht selbst gelegentlich Analogien aus der naturwissenschaftlichen Forschung. So erklärt er z. B. die dialektische Kategorie des Umschlagens von der Quantität in die Qualität am Beispiel des Umschlagens der Aggregatzustände [75]). Hegel hat diese in den Naturwissenschaften praktisch und empirisch vorgebildete Logik zum ersten Mal in Begriffe und Kategorien gebracht, formuliert und auf die Geistes- und Geschichtswissenschaften angewendet. Bei dieser Formulierung und Anwendung der modernen Dialektik stieß er aber auf die Schranken, die der großbürgerliche Klassenwille in die Geschichts- und Sozialwissenschaften und letztlich, wenn auch weniger offenbar, in die engeren Geisteswissenschaften eingebaut hatte.

Die Eigenart der neuen Logik drängte Hegel auf eine klare, gedanklich-rationale Durchdringung z. B. des geschichtlichen Werdens. Für das Bürgertum lag aber dieses Gebiet außerhalb der bewußten Gestaltung. Eine Fabrik konnte man bauen und organisieren; einen physikalisch-technischen Vorgang vorausberechnen, eine Körperwunde rational zur Heilung bringen — aber das Wirtschaftsleben als Gan-

[74]) Die „Wirtschaftswissenschaft" erhält so die Aufgabe, eine rationale Rechnungslehre des Einzelbetriebes zu versöhnen mit einer Theorie der Gesamtproduktion die den freien Wirtschaftskampf aller gegen aller, d. h. planlose Produktion, rechtfertigt. Sie wird daher mit den „Handelskrisen" (die ja auch schon in dieser Zeit Produktionskrisen sind) und den seltsamen Sprüngen der „Konjunktur" ebensowenig fertig, wie die Soziologie Steins mit der Aufhebung der praktisch revolutionären Bestrebung des Proletariats.

[75]) Hegel, Logik 1. Bd. S. 383.

zes, die Geschichte als Ganzes, das waren Komplexe, die dem „Schicksal" unterworfen waren, deren „Gesetze" nicht gehandhabt werden konnten[76]). Aus diesem Kreis konnte auch Hegel nicht herausspringen, wenn er auch bis zur Grenze des Möglichen fortging. So mußte Hegel seine Wissenschaftslehre „mystifizieren". Er verschmolz den empirischen Realismus des dialektischen Gedankens mit der idealistischen Konstruktion des Weltgeistes und seiner fortschreitenden Verleiblichung. Jeder Vorgang in Geschichte und Natur wurde als Entäußerung, Selbstverwirklichung des Geistes in das große System eingeordnet, das Hegel nun zu errichten begann.

Die Rechtsphilosophie ist der Schlußstein dieses wissenschaftlichen Gebäudes. Hier wird der Widerspruch am deutlichsten offenbar, da Hegel im Alter sich immer enger an die bestehende Staatsordnung anschloß und manches für „Wirklichkeit" erklärte, was er vielleicht früher als schlechte, bloße „Existenz" genommen hätte.

Als Marx mit der Kritik begann, stand er bereits halb und halb außerhalb des bürgerlichen Weltbewußtseins; der proletarische Sozialwille des 19. Jahrhunderts beginnt sich in ihm geltend zu machen. Das Proletariat dieser Zeit manifestiert in seiner bloßen Existenz die Auflösung des bestehenden Gesellschafts- und Wirtschaftszustandes. Es konnte nicht nur die Schranken des bürgerlichen Wissenschafts-Denkens überschreiten, es mußte um Tod und Leben die Umwandlung der wirtschaftlich-gesellschaftlichen „Anarchie" in die organisierte Wirtschaft und Gesellschaft zu erreichen suchen. Im Zuge dieser Entwicklung lag dann die Aufhebung des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft in der materiellen „Demokratie", der klassenlosen Gesellschaft. Das Proletariat hat also ganz im Gegensatz zur Bourgeoisie eine Wissenschaft von der positiven Gestaltung der Wirtschaft und der Gesellschaft vonnöten. So ging durch Marx der geschichtsphilosophisch-dialektische Kern der Hegel'schen Logik in die sozialistisch-kommunistische Gedankenwelt des Proletariats ein. Das heißt aber nichts anderes als Entmystifizierung dieser Logik, Ersetzung des realistisch-idealistischen Ansatzes durch den realistisch-materialistischen, Einbeziehung der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaft in den Bereich des rationalen, gestaltenden Denkens.

Bevor wir uns der Marx'schen Kritik der Hegel'schen Philosophie des Staatsrechts in diesem Zusammenhang zuwenden, sei noch kurz des Einflusses Ludwig Feuerbachs gedacht. Die Begriffe „Materialismus" und „Humanismus" wurden tatsächlich von Ludwig Feuerbach in die philosophische Diskussion der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts eingeführt. Wir erwähnten oben bereits das Zeugnis Engels

---

[76]) Das wird sehr deutlich in der historischen Rechtsschule, deren Rechtstheorie sich völlig im Sande verläuft, sobald neue positive Aufgaben der Gesetzgebung gestellt werden.

über den Einfluß Feuerbachs auf Marx. Rjasanoff stützt gerade auf die Tatsache, daß Marx in der Kritik des Hegel'schen Staatsrechts die Formeln „Hegel habe das Subjekt zum Prädikat und das Prädikat zum Subjekt gemacht" ähnlich wie Feuerbach in einer 1843 erschienenen Schrift verwendet, seine Behauptung, daß Marx die Kritik nicht vor dem März 1843 geschrieben habe. Tatsächlich hat Feuerbach, der sich auch gelegentlich „Kommunist" nannte, in ganz ähnlicher Weise wie Marx die Hegelsche Logik kritisiert. Nur ist seine Kritik viel abstrakter und dürftiger als die Marx'sche. Das hängt zusammen mit seiner ganz und gar unhistorischen Denkweise[77]). Vor allem ist für Feuerbach die Kritik Hegels letztlich nur ein Bestandteil der allgemeinen Kritik der Theologie. Er bestimmt „die Aufgabe der wahren Philosophie" dahin, das „Unendliche in das Endliche zu setzen"[78]). „Das Geheimnis der Natur in Gott ist nichts anderes, als das Geheimnis der menschlichen Natur; die Nacht, die die spekulative Philosophie und die Theologie in Gott setzen, ist nichts, als ihr eigenes, dunkles instinktartiges Gefühl von der Realität und Unentbehrlichkeit der Materie[79]). Ganz ähnlich schreibt Marx' Jugendfreund und später bitter verspotteter Gegner Bruno Bauer 1843: „Diese jenseitige (göttliche) Welt ist vielmehr nur die ins Jenseits erhobene, das heißt die sich selbst entfremdete Welt der menschlichen Interessen"[80]), „Der absolute Geist" ist daher der „abgeschiedene Geist der Theologie, welcher in der Hegelschen Philosophie noch als Gespenst umgeht. Der Name der neuen Philosophie ist der Name Mensch. Mensch ist der Name aller Namen"[81]). Auch für den Marx der „Kritik" ist Mensch der Name aller Namen, auch er verlegt die „Idee", das Unendliche in das Endliche und er war sicher insoweit „Feuerbachianer", daß er den „absoluten Geist" Hegels für den „abgeschiedenen Geist der Theologie" angesehen hat. Aber schon in dieser frühen Schrift Marxens, die vielleicht das abstrakteste ist, was er je geschrieben hat wird der „Mensch" z. B. nur deshalb zum Prinzip der Verfassung gemacht, damit sie in sich selbst das „Prinzip" habe mit dem Bewußtsein und den wirklichen Menschen fortzuschreiten. Schon hier ist der „Mensch" immer der konkrete historische Mensch. Bereits in der „Einleitung" geht die Betonung auf das konkrete, historische Proletariat über, das berufen ist,

[77]) So sagen Marx und Engels 1845 über Feuerbach in der deutschen Ideologie: Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Vgl. auch Marx, Philosophie u. Nationalökonomie, Landshut I. S. 310.

[78]) Ludwig Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, ersch. in Ruge's Anecdota 1843, S. 70.

[79]) Feuerbach, a. a. O. S. 71.

[80]) B. Bauer, Die Judenfrage, 1843 S. 95.

[81]) Feuerbach ibid.

die Emanzipation des Menschen zu vollziehen. Bei Feuerbach dagegen wird ebenso wie der „Staat" und die „Stände" auch der „Mensch" völlig abstrakt aufgefaßt. So wird z. B. „das Staatsoberhaupt" schlechthin zum Repräsentanten des „universalen Menschen" gemacht [82]).

Als konkretes Zeitproblem kann man den Humanismus bei Marx als typische Begleiterscheinung des neuen, aus proletarischem Sozialwillen entstehenden Wissens werten. — Ganz ähnlich wie der „Humanismus" der Renaissance als Begleiterscheinung des entstehenden bürgerlichen Sozialwillens angesehen werden kann. Jede Klasse, jedes Volk, das in die Geschichte eintritt, beruft sich auf den „menschlichen Titel". In interessanter Weise ist dieser Humanismus von dem Hegels unterschieden. Hegel greift auf den Humanismus zurück im Zusammenhang mit der Judenfrage. Dabei setzt er sich aber ausdrücklich ab gegen den Kosmopolitismus, das liberale Weltbürgertum, das für ihn nur eine Verwischung der bestehenden Unterschiede bedeutete. Er sagt dazu: „So formelles Recht man etwa gegen die J u d e n in Ansehung der Verleihung selbst von bürgerlichen Rechten gehabt hätte, indem sie sich nicht bloß als eine besondere Religionspartei, sondern einem fremden Volke angehörig ansehen sollten, so sehr hat das aus diesen und anderen Gesichtspunkten erhobene Geschrei übersehen, daß sie zu allererst M e n s c h e n sind und daß dies nicht nur eine flache abstrakte Qualität ist, sondern . . . . . das S e l b s t g e f ü h l als r e c h t l i c h e Person in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten und aus dieser unendlichen von allem anderen freien Wurzel die verlangte Ausgleichung der Denkungsart und Gesinnung zustande kommt" [83]). Hegel meint dann „die Behauptung der Ausschließung (nämlich der Juden von den bürgerlichen Rechten H. F.)" habe „sich auch in der Erfahrung am törichsten erwiesen" [84]).

Es ist zunächst bemerkenswert, daß Marx sich gerade die „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" aus den Schriften Hegels wählt, als er sich zuerst mit der Hegelschen Philosophie auseinandersetzen

---

[82]) Feuerbach, ibid.

[83]) Hegel, Rechtsphilosophie, § 270 Anm. a. a. O. S. 217.

[84]) Hegel, Rechtsphilosophie ibid . . . . Bei den Juden handelte es sich geradeso wie beim Proletariat um eine sozial gedrückte Gruppe. Nur lag die Gefährdung des Proletariats in der Natur der bestehenden bürgerlichen G e s e l l s c h a f t, während die Juden durch den S t a a t rechtlich und durch die Bürokratie verwaltungsmäßig benachteiligt wurden. Die Juden als solche hatten daher keinen eigenen Sozialwillen, der sich auf die Umgestaltung der ganzen Gesellschaft richtete. Ihre „Emanzipation" mußte sich notwendig vollziehen, wenn der bürgerlich-liberale Gedanke der Menschenrechte, wie ihn die französische Revolution proklamiert hatte, sich durchsetze. Die meisten waren daher politisch liberal und traten für die „Toleranz" ein. Nur wenige — wie etwa Stahl — wandten sich den Konservativen, oder wie Heß und Marx (dessen Vater allerdings schon getauft war) dem Proletariat zu.

will. Die Rechtsphilosophie gehört in die Reihe jener großen Werke der Berliner Epoche des Philosophen, in denen er ein geschlossenes System seiner Philosophie aufrichtet. Es ist Hegels letzte größere Schrift; sie besteht aus drei Teilen, deren letzter und wichtigster die „Sittlichkeit" behandelt. Innerhalb dieses Teils ist es wiederum der dritte Abschnitt „der Staat" überschrieben, in dem sich die ganze Abhandlung Hegels verdichtet. Freyer faßt den Inhalt der Rechtsphilosophie gelegentlich in folgenden Sätzen zusammen: „Hegels Rechtsphilosophie ist das System der Gestalten der Freiheit". Nicht wie sie in der zeitlichen Entwicklung tatsächlich auseinander hervorgehen oder aufeinander gefolgt sind, sondern wie sie als logische Stufen der Idee notwendig sind, werden die Gestalten des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit von Hegel behandelt. Nicht die reale Entwicklung in der Zeit, sondern die „Notwendigkeit der Sache" bestimmt den Aufbau. Dabei ist die Idee des sittlichen Willens, wie immer in Hegelscher Dialektik, sowohl Anfang wie Ende. Sie ist das Ganze, das sich systematisch in seine Momente auseinanderlegt und in diesem Prozeß vom leeren Anfang zum erfüllten Ende kommt. Der Staat ist die letzte Gestalt des sittlichen Willens, nicht in dem Sinne, daß er die zeitlich späteste, sondern in dem Sinne, daß er die logisch höchste, die erfüllteste, die konkreteste ist, und daß er alle früheren Stufen in sich aufgehoben hat [85]).

Die Rechtsphilosophie reizte Marx zur Kritik einmal deshalb, weil hier die abstrakten Kategorien der Hegelschen Logik auf ein bestimmtes Gebiet angewandt wurden. Der Staat ist ein konkretes Gebilde der gesellschaftlichen und historischen Wirklichkeit. Das erleichterte es Marx, einen materialistischen Ausgangspunkt für die Kritik zu finden. Dann aber war die Staatsphilosophie Hegels zu gewisser politischer Wirksamkeit gelangt, sie diente den herrschenden preußischen Bürokraten zur Rechtfertigung ihres Systems.

Gleich auf den ersten erhaltenen Seiten der Marx'schen Kritik der Hegel'schen Philosophie des inneren Staatsrechts wird in der ausführlichen Analyse des § 262 der Hegel'schen Rechtsphilosophie das „ganze Mysterium der Rechtsphilosophie und der Hegel'schen Philosophie überhaupt" aufgedeckt [86]). Der Paragraph lautet bei Hegel: „Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein, teilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die Menge zu, so daß diese Zuteilung am Einzelnen durch die Um-

[85]) Freyer, Einltg. in die Soziologie S. 63 ff.
[86]) Marx-Engels-Ges.-Ausg. a. a. O. S. 408.

stände, die Willkür und die eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt erscheint“ [87]).

Marx meint, daß der „logische pantheistische Mystizismus“ Hegels darin erscheine, daß „die sogenannte ‚wirkliche Idee‘ (der Geist als unendlicher wirklicher)“ dargestellt werde, „als ob sie nach einem bestimmten Prinzip und zu bestimmter Absicht handele. Sie scheidet sich in endliche Sphären, sie tut dieses ‚um in sich zurückzukehren, für sich zu sein‘, und tut dieses zwar so, daß das gerade ist, wie es wirklich ist“ [88]). Das tatsächliche Verhältnis, nämlich die staatliche Einordnung des Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und die eigene Wahl seiner Bestimmung wird von der Hegel'schen Spekulation als Erscheinung, als Phänomen ausgesprochen. „Die Idee wird versubjektiviert“. „Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die Voraussetzungen des Staates; sie sind die eigentlich Tätigen, aber in der Spekulation wird es umgekehrt“ [89]).

Die tatsächlichen Verhältnisse werden zwar nicht „als das Wahrhafte, das Notwendige, das an- und für sich Berechtigte schlechthin ausgesprochen; aber sie werden es doch wieder andererseits, nur so, daß sie für eine scheinbare Vermittlung ausgegeben, daß sie gelassen werden, wie sie sind, zugleich aber die Bedeutung einer Bestimmung der Idee erhalten, eines Resultates, eines Prädikates der Idee“ [89]). Hegel versucht also „die Geschichte des logischen Begriffs im Staate wieder zu finden“ [89]). Marx erkennt den „Realismus“ Hegels durchaus an, er kritisiert nur die „idealistische“ Verkleidung. „Es wird also die empirische Wirklichkeit erscheinen wie sie ist“, schreibt er, „sie wird auch als vernünftig ausgesprochen, aber sie ist nicht vernünftig wegen ihrer eigenen Vernunft, sondern weil die empirische Tatsache in ihrer empirischen Existenz eine andere Bedeutung hat als sich selbst. Die Tatsache, von der ausgegangen wird, wird nicht als solche, sondern als mystisches Resultat gefaßt“ [89]).

Bis hieher unterscheidet sich der Materialismus Marxens noch nicht von dem Feuerbachs. Nur bleibt Feuerbach hier stehen, während Marx weiter geht. Für Marx ist diese Auflösung des Hegelschen „logischen pantheistischen Mystizismus“ nur ein notwendiger Ausgangspunkt. Für Feuerbach ist er Resultat, er bleibt in der abstrakt philosophischen Kritik der Methode stecken. Der Materialismus ist bei beiden nicht ein Rückschritt zur Aufklärungsphilosophie, wie er oft bei Marx mißverstanden worden ist. Er läßt den dürftigen Formallogismus des 18. Jahrhunderts weit hinter sich und ist erfüllt von dialektischen Spannungen und bei Marx gesättigt mit konkretem Historismus.

---

[87]) Hegel, Rechtsphilosophie, § 262 a. a. O. S. 294.
[88]) a. a. O. S. 408.
[89]) a. a. O. S. 408.

Hegels philosophische Differenzierung von „Staat" und „bürgerlicher Gesellschaft" ist für Marx der geschichtlich konkrete Ansatzpunkt der materiellen Kritik. Freyer sagt in der Einleitung zu seinem soziologischen Hauptwerk: „Staat — Gesellschaft, dieser Gegensatz ist keineswegs bloß nachwirkende Hegelsche Systematik. Sondern er bezeichnet den geistigen Ursprung und das unverlierbare Ausgangsproblem unseres soziologischen Denkens" [90]). Wir haben schon oben ausgeführt, — warum wir nicht — wie es Freyer tut — den historischen Materialismus von Marx in gleicher Weise wie etwa die Soziologie Steins unter die „klassischen Systeme der europäischen Soziologie" rechnen können. Wir geben jedoch zu, daß für die Soziologie, wie für den Sozialismus-Kommunismus der Gegensatz Staat-Gesellschaft ein zentrales Problem ist. Für die bürgerliche Wissenschaft ist der Staat von jeher ein „Problem". Das liegt schon in der Eigenart des großbürgerlichen Sozialwillens der Großhandels- und Manufakturperiode begründet. Die Gesellschaft als solche wird erst problematisch, als das Proletariat zur Verkörperung der faktischen Auflösung der Gesellschaft zu werden beginnt und eine eigene „science sociale" begründet. Für den wissenschaftlichen Sozialismus dagegen ist umgekehrt die materielle Seite der Gesellschaft das brennende Problem. Der Staat wird erst aus diesem Zusammenhang problematisch. Er wird deshalb nur als Instrument, als formalstrategische Position gewertet, und kann als „absterbend", fortschreitend verschwindend gedacht werden.

Als Hegel seine Rechtsphilosophie schrieb, wurde die Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft zum ersten Male eindeutig für die Wissenschaft sichtbar. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Hegel durch die realgeschichtlichen Erfahrungen zu dieser Unterscheidung getrieben wird. Aber immer noch ist es der „Staat", die Wirklichkeit der konkreten Freiheit", der die „bürgerliche Gesellschaft" in sich umfaßt.

Erst bei Marx kehrt sich das Verhältnis um. Der zentrale Begriff, von dem Marx an dieser Stelle der Kritik ausgeht, ist die Demokratie. Unter Demokratie versteht Marx nicht eine Form der politischen Verfassung. „In der Demokratie ist das formelle Prinzip zugleich das materielle Prinzip". In der Demokratie hat der „politische Mensch" nicht mehr ein „besonderes Dasein neben dem unpolitischen, dem Privatmenschen" [92]). Deshalb hat in der wahren Demokratie „der abstrakte Staat aufgehört das herrschende Moment zu sein" [93]). Marx setzt hier also die Demokratie der Hegel'-

---

[90]) Freyer a. a. O. S. 9.
[92]) a. a. O. S. 434 f.
[93]) a. a. O. ibid.

schen Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft und politischen Staat gegenüber als das eigentlich wahre Wesen der menschlichen Gesellschaft. „Hegel geht vom Staate aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum versubjektivierten Menschen. Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung. Die Demokratie verhält sich in gewisser Hinsicht zu allen übrigen Staatsformen wie das Christentum sich zu allen übrigen Religionen verhält. Das Christentum ist die Religion kat exochen, das Wesen der Religion, der deifizierte Mensch als eine besondere Religion. So ist die Demokratie das Wesen aller Staatsverfassung, der sozialisierte Mensch, als eine besondere Staatsverfassung; sie verhält sich zu den übrigen Verfassungen wie die Gattung sich zu ihren Arten verhält; nur daß hier die Gattung selbst als Existenz, darum gegenüber den dem Wesen nicht entsprechenden Existenzen selbst als eine besondere Art erscheint“ [94]). Die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat, wie sie Hegel schildert, und wie sie eben in den Zeitumständen immer deutlicher offenbar wurde, ist die eigentliche „Entfremdung“. Der vollendete Ausdruck dieser Entfremdung ist die Monarchie. Wenn man sich der soziologischen Bedeutung der Monarchie in der Geschichte der Neuzeit erinnert wird sofort klar, daß Marx hier von seinem Standpunkt her das Richtige trifft. An diesem Punkte wird die Selbständigkeit des Staates gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft am deutlichsten offenbar. Nachdem Marx die Monarchie als den „vollendeten Ausdruck dieser Entfremdung“ dargestellt hat, fährt er fort: „Die Republik“ ist die Negation derselben innerhalb ihrer eigenen Sphäre“ [95]). Aber „der Streit zwischen Monarchie und Republik ist selbst noch ein Streit innerhalb des abstrakten Staates. Die politische Republik ist die Demokratie innerhalb der abstrakten Staatsform“ [96]). Gerade auf die Überwindung des „abstrakten Staates“ kommt es aber an. „In der Demokratie hat der abstrakte Staat aufgehört, das herrschende Moment zu sein“ [97]). Wie weit sich Marx schon an diesem Punkte von den Begriffen des liberalen Bürgertums, ja des Bürgertums überhaupt entfernt hat, wie weit Marx die „Demokratie“ als inhaltliche „materielle“ Bestimmung sieht, zeigt folgende Bemerkung: „Das Eigentum etc., kurz der ganze Inhalt des Rechts

[94]) a. a. O. ib. Marx spricht nicht von der „Idee“, sondern immer nur vom „Wesen“, wenn er Hegels idealistischen Begriffen mit eigenen Kategorien entgegentritt. Das „Wesen“ ist schon hier und noch vielmehr in späteren Schriften immer als die konkrete geschichtliche Wirklichkeit gemeint.

[95]) a. a. O. ib.

[96]) a. a. O. ib.

[97]) a. a. O. ib.

und des Staates, ist mit wenigen Modifikationen in Nordamerika dasselbe wie in Preußen. Dort ist also die Republik eine bloße Staatsform wie hier die Monarchie. Der Inhalt des Staats liegt außerhalb dieser Verfassungen“ [98]).

Wenn „Demokratie“ nicht da ist, wo „politischer Staat“ und „bürgerliche Gesellschaft“ neben einander existieren, sondern da, wo Inhalt und Form eins sind, dann müßte auch das Mittelalter „Demokratie“ sein. „Im Mittelalter gab es Leibeigene, Feudalgut, Gewerbe-Korporation, Gelehrten-Korporation etc., d. h. im Mittelalter ist Eigentum, Handel, Sozietät, Mensch politisch, der materielle Inhalt des Staats ist durch seine Form gesetzt, jede Privatsphäre hat einen politischen Charakter oder ist eine politische Sphäre, oder die Politik ist auch der Charakter der Privatsphären. Im Mittelalter ist die politische Verfassung die Verfassung des Privateigentums, aber nur, weil die Verfassung des Privateigentums politische Verfassung ist. Im Mittelalter ist Volksleben und Staatsleben identisch. Der Mensch ist das wirkliche Prinzip des Staats, aber der unfreie Mensch. Es ist also die Demokratie der Unfreiheit, die durchgeführte Entfremdung. Der abstrakte reflektierte Gegensatz gehört erst der modernen Welt“ [99]). Hier wird zum ersten Mal die geschichts-philosophische Perspektive Marxens ausgesprochen. Wie Hegel, sieht auch Marx die Geschichte als Aufstieg in gegensätzlichen Epochen. Aber die Marx'sche Geschichtsphilosophie ist ausgerichtet auf die revolutionäre Lagerung der Gegenwart. In der kommenden wirklichen Demokratie wird der Mensch wieder — wie im Mittelalter — das wirkliche Prinzip sein. Aber nicht der „unfreie“ sondern der „freie“ Mensch. Die „Entfremdung“ ist dort aufgehoben und der Mensch ist wieder Gattungswesen geworden. Der proletarische Sozialwille scheint hier zwar schon durch, aber er wird noch nicht in seiner spezifischen Eigenart wirksam. Es ist alles noch vage Andeutung; der konkrete historische Ansatz, der später, besonders in den ökonomischen Schriften eindeutig dargelegt wird, ist noch nicht gefunden. Aber uns interessiert ja im Rahmen dieser Untersuchung weniger das Resultat als solches. Es kommt uns nur darauf an zu zeigen, wie hier ein übergreifender, überindividueller, sozial determinierter „Zielgedanke“, der wissenssoziologisch dem Proletariat zugerechnet werden muß, in der Marxschen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie scheinbar abstrakt entwickelt wird. Hier rührt der Gedanke an die „Unendlichkeit der Persönlichkeit“, an die Stein das Maß anzulegen noch nicht wagte [100]).

Wir können auf diese Frage im Einzelnen nicht eingehen und be-

[98]) a. a. O. ib.
[99]) a. a. O. ib.
[100]) Heute ist gerade diese Frage — insbesondere von Karl Mannheim

gnügen uns damit, den dialektischen Zusammenhang im geistigen Werden des Karl Marx, wie er sich in der dreifachen Verknüpfung von der Empirie des politischen Tages-Kampfes, der philosophischen Hegel-Kritik und dem Eingleiten in den Strom des proletarischen Sozialwillens darstellt, anzudeuten.

Wir wiesen schon darauf hin, daß Marx in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie bereits von den französischen Sozialisten beeinflußt ist. Er spricht selbst davon, wenn er kurz erwähnt, die neueren Franzosen seien der Ansicht, „daß in der wahren Demokratie der politische Staat untergehe“ [101]). Marx korrigiert das dahin, daß in der Demokratie der Staat „qua politischer Staat, als Verfassung, nicht mehr für das Ganze gilt“. (ibid.) Die Gedanken der „neueren Franzosen“ sind aber hier nurmehr ein Anstoß. Erst später hat sich Marx mit dem bisherigen Sozialismus und Kommunismus kritisch und gründlich auseinandergesetzt. Zuerst in der Schrift „Nationalökonomie und Philosophie“. Die erste französische Form des Kommunismus nennt Marx dort ganz ähnlich wie Stein „roh und gedankenlos“ [102]). Trotzdem sucht er gerade im Gegensatz zu Stein ihren richtigen Kern und entwickelt auch die Frühform dieses Kommunismus in Hegelscher Weise als These — Antithese — und Synthese, oder in der Marx'schen Terminologie: die Position des Kommunismus als Negation der Negation [103]). Die letzte Form des Kommunismus ist hier die „wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Entstehung und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung“ [104]). Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus gleich Humanismus, als vollendeter Humanismus gleich Naturalismus. „Erst das aufgelöste Rätsel der Geschichte erweist sich als diese Lösung“. „Denn die Geschichte selbst ist ein wirklicher Teil der Naturgeschichte, das Werden der Natur zum Menschen“ [105]). In diesen und ähnlichen Formulierungen wird deutlich sichtbar, wie sehr sich der Marxsche Begriff des Humanismus von dem des bürgerlichen Liberalismus, dem Feuerbachs oder gar Hegels unterscheidet. Es sind nicht mehr „Menschenrechte“, die gegen eine gebundene Ordnung bezw. ihre letzten Überbleibsel geltend gemacht werden, es ist nicht der abstrakte Humanismus, der nur aus dem Gegensatz der Religion entwickelt wird und

— in den Mittelpunkt der soziologischen Diskussion gerückt worden. Vgl. K. Mannheim Ideologie u. Utopie 1930.

[101]) a. a. O. S. 435.

[102]) Ausg. Landshut I S. 293.

[103]) a. a. O. S. 308.

[104]) a. a. O. S. 295.

[105]) a. a. O. S. 355.

nicht der logische Humanismus Hegels, der sich im Rahmen der großbürgerlich ständisch-fürstlichen Gebundenheit geltend macht. Dieser Humanismus — Naturalismus ist der mittelbare Ausdruck eines neuen Welt- und Geschichtsbewußtseins, das hier im Sinne des proletarischen Sozialwillens sich zuerst kund tut.

Auf eine andere Eigenart der sozialistisch-kommunistischen „Wissenschaftlichkeit" des Marxismus und ihre soziologische Bewertung kommen wir jetzt noch einmal in anderem Zusammenhang zurück.

Wir haben oben bereits die allgemeinen soziologischen Bedingungen des proletarischen Sozialwissens entwickelt. Sie gelten auch für den „dialektischen Materialismus" oder Marxismus. Aber hier stoßen wir auf die seltsame Verschmelzung von gewissen Hegelschen Kategorien und gleichsam „urwüchsigen" kommunistisch-proletarischen Gedanken und Erfahrungen. Das gilt vor allem für die Hegelschen Begriffe des „Bewußtseins" und „Selbstbewußtseins" einerseits und die Eigenart geschichtlicher Fortbildung der sozialistisch-kommunistischen Theorien wie sie schon Stein beobachtete — anderseits. In dieser letzten Übereinstimmung, die es einer solchen in den untersten „ungebildeten" Schichten der Bevölkerung entstehenden Sozialtheorie möglich machte, die zu ihrer Zeit tiefsten und schwierigsten Ergebnisse des abendländischen Wissenschaftsdenkens in sich zu verarbeiten, zeigt sich die Einheit der geschichtlichen Bewegung. Es ist aber eine letzte und übergreifende Einheit, die sofort zerfällt, sobald man diese oder jene konkrete wissenschaftliche Frage stellt. Es ist jene Einheit, in der auch das antike, mittelalterliche und neuzeitliche Denken zusammenhängt. Auch das frühe Mittelalter war im Vergleich zur Spätantike „barbarisch". Trotzdem konnte ein Denker wie Augustin — obwohl die literarische Tradition teilweise abgerissen war, — die Erkenntnisse der ausgehenden antiken Philosophie verarbeiten. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts umschloß der sozialistische Gedanke des Proletariats — gemessen an der technisch-wissenschaftlichen Gesamtentwicklung die entscheidenden Möglichkeiten der geschichtlichen Fortbildung überhaupt. Nur so ist es verständlich, daß der Marxismus zwei so gegensätzliche Komplexe in sich aufheben konnte.

Die Hegelsche Kategorie des Selbstbewußtseins schlägt im Marxismus um in das „Klassenbewußtsein". In diesem Begriff liegt zweierlei: Die Möglichkeit der Erkenntnis gesellschaftlicher Zusammenhänge und der Wille zur Gestaltung oder zur Veränderung der Gesellschaft selbst[106]).

[106]) Da im Marxismus alle gesellschaftlichen Verhältnisse zugleich ökonomisch determiniert sind, bezieht sich die Möglichkeit der Erkenntnis und der Gestaltungswille gleichermaßen auf den Umkreis der Wirtschaft.

Wissenschaft ist für Hegel „der Geist, im Bewußtsein erscheinend oder was .. dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht." „Was aber das Dasein dieses Begriffs betrifft, so erscheint in der Zeit und Wirklichkeit die Wissenschaft nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtsein über sich gekommen ist" [107]). Für Marx wird die Hegelsche „bloße Abstraktion" des Geistes zur „inhaltvoller lebendiger, konkreter Tätigkeit der Selbstverständigung ..." [108]). Aber bei beiden ist „Wissenschaft" nur möglich an der Spitze des geschichtlichen Prozesses.

Der Gedanke, daß sich die Geschichte in ihrer vorwärtstreibenden Spitze in einer gesellschaftlichen Klasse verdichtet, wurde zuerst in der französischen Revolution lebendig. Der dritte Stand nimmt gerade daraus seine revolutionäre Rechtfertigung. Aus diesem Gedankenkreis schöpft Hegel die Idee des fortschreitenden Geschichtsprozesses: Die begriffene Geschichte wird zum höchsten Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes. Sobald das Proletariat in den sozialistisch-kommunistischen Theorien ein Klassenbewußtsein entwickelt, nimmt es in Analogie zum „dritten Stande" die geschichtsphilosophischen Gedanken der französischen Revolution für sich in Anspruch. Im dialektischen Materialismus wird von Marx dieses „Erbgut" der bürgerlichen Revolution und die Hegelsche „logische" Fassung aufgehoben. So entsteht eine neue Art der „Wissenschaftlichkeit", deren Vorform wir bereits aus der sozialen Eigenart der proletarischen Bewegung entwickelt haben.

Das „Klassenbewußtsein" ist ihre Voraussetzung: das ist sowohl die These dieses Wissens wie auch die praktische Erfahrung der Arbeiterbewegung. Erst mit dem Klassenbewußtsein entsteht das Verständnis für die theoretischen Zusammenhänge, erst aus ihm nährt sich der Wille zur Veränderung der Gesellschaft, erst von hier aus wird der revolutionäre Weg über die Koalition der Arbeiter erkannt und gangbar.

Carl Schmitt hat einmal versucht, die Art dieser „Wissenschaftlichkeit" in ihrer letzten „metaphysischen Evidenz" darzustellen [109]). Es gelingt ihm allerdings nur bis zu einem gewissen Grade — im letzten ist eben jede Art des Wissens lediglich mit eigenen Kategorien zu begreifen. Zunächst weist Schmitt darauf hin, daß man die Wissenschaftlichkeit des Sozialismus nicht mit den zahlreichen Versuchen gleichsetzen könne, naturwissenschaftliche Methoden und Exaktheit auf Probleme der Sozialphilosophie und Politik zu übertragen; schon deshalb nicht, weil „bei Marx wie bei Engels und wohl bei jedem

[107]) Hegel, Phänomenologie des Geistes, a. a. O. S. 514.
[108]) Marx, Philosophie und Nationalökonomie, a. a. O. S. 342.
[109]) Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus.

eines intellektuellen Fanatismus fähigen Marxisten das Bewußtsein der Eigenart geschichtlicher Entwicklung lebendig" sei [110]). Wie ist es zu erklären, daß der Marxismus meine „die richtige Erkenntnis sozialen, ökonomischen und politischen Lebens und einer daraus sich ergebenden richtigen Praxis gefunden zu haben, das soziale Leben objektiv in allen seinen Notwendigkeiten aus seiner Immanenz richtig zu erfassen und dadurch zu beherrschen"? Schmitt findet im Marxismus „eine dem Hegelischen Rationalismus typische Selbstgarantie" [111]). Die Konstruktion gehe davon aus, daß die Entwicklung ein immer steigendes Bewußtsein bedeutet und sieht in der eigenen Gewißheit dieses Bewußtseins den Beweis dafür, daß sie richtig ist. Die dialektische Konstruktion steigender Bewußtheit zwingt den konstruierenden Denker, sich selbst mit seinem Denken als die Spitze der Entwicklung zu denken. . . Daß eine Epoche im menschlichen Bewußtsein erfaßt wird, erbringt für die historische Dialektik den Beweis, daß die erkannte Epoche historisch erledigt ist" [112]). „Die wissenschaftliche Gewißheit des Marxismus bezieht sich also auf das Proletariat nur negativ, insoweit es ökonomisch der dialektische Gegensatz der Bourgeoisie ist. Positiv dagegen und in voller Geschichtlichkeit muß die Bourgeoisie erkannt werden. Weil ihr Wesen im Ökonomischen liegt, mußte ihr Marx auf das ökonomische Gebiet folgen, um sie dort restlos und in ihrem Wesen zu fassen. Gelingt ihm das, ist sie restlos erkannt, so ist der Beweis erbracht, daß sie der Geschichte angehört und erledigt ist (sic! H. F.), ein Stadium der Entwicklung darstellt, welches der Geist (sic! H. F.) bewußt überwunden hat. Für die Wissenschaftlichkeit des marxistischen Sozialismus ist es wahrhaftig eine Frage von Leben und Tod, ob es gelingt, die Bourgeoisie richtig zu analysieren und zu erfassen. Hier liegt das tiefste Moment des dämonischen Fleißes, mit dem Marx in die nationalökonomischen Fragen hineindrang" [113]). „Wissenschaftlichkeit bedeutet hier also", so schließt Carl Schmitt, „eine Entwicklungsmetaphysik, die das Bewußtsein zum Kriterium des Fortschritts macht". (ibid.) Das „richtige Bewußtsein" ist ein Kriterium dafür, daß eine neue Stufe der Entwicklung beginnt. „Solange das nicht der Fall ist, solange nicht wirklich eine neue Epoche bevorsteht, kann die bisherige Epoche der Bourgeoisie nicht richtig erkannt werden, und umgekehrt, daß sie richtig erkannt ist, ist wieder ein Beweis dafür, daß ihre Epoche zu Ende ist. In diesem Zirkel bewegt sich die Selbstgarantie der Hegelischen und auch die der Marxistischen Gewißheit." (ibid.)

---

[110]) a. a. O. S. 42.
[111]) a. a. O. S. 49.
[112]) a. a. O. S. 49, Unterstr. v. Verf.
[113]) a. a. O. S. 50 f.

Carl Schmitt schildert hier ganz richtig die Hegelsche Geschichtsmetaphysik wie sie — wenn auch auf den Kopf gestellt — in den dialektischen Materialismus eingegangen ist. Die Eigenart der Marxistischen Kategorie des „Klassenbewußtseins" trifft er aber nur zum Teil. Gewiß, dieses Geschichtsbewußtsein fühlt sich als die „Spitze" des wissenschaftlichen Bewußtseins überhaupt. Aber das ist nur der eine Pol, der andere Pol liegt eben in der sozial-ökonomischen Wirklichkeit des Proletariats selbst. Hier ist jene eigenartige Dialektik von „Theorie und Praxis" verborgen, die wir oben schon am vormarxistischen Sozialismus und Kommunismus aufzeigten. Auch für Hegel ist nicht jede „Gestalt des Lebens", die richtig erkannt ist, damit „erledigt". Er sagt es ja selbst: Sie wird erst erkannt, wenn sie „alt" geworden ist. Schmitt denkt hier „hegelischer" als Hegel selbst. Trotzdem trifft es für Hegel im Großen und Ganzen zu, daß sich der Wissende am Ende der Entwicklung fühlt. Um ihn ist Dämmerung. Ganz anders liegt es aber bei Marx und der Theorie des Proletariats überhaupt. Denn das Proletariat, als wissendes Subjekt verlegt ja den großen revolutionären Umbruch in die Gegenwart und nächste Zukunft. Schmitt hat ganz recht, wenn er feststellt, daß es für die Wissenschaftlichkeit des marxistischen Sozialismus „wahrhaftig eine Frage von Leben und Tod ist, ob es gelingt, die Bourgeoisie richtig zu analysieren". Er „vergißt" jedoch, daß es sich dabei ganz ernsthaft um Leben und Tod und nicht nur um die „Frage" handelt. Für Schmitt bewegt sich die „Selbstgarantie" im Zirkel, weil er nur den „Geist" und die „Metaphysik" gelten läßt, und von der sozialen und wirtschaftlichen Geschichtswirklichkeit des Proletariats absieht. Das Bewußtsein wird nicht nur zum „Kriterium des Fortschritts", wie Schmitt meint, sondern das Bewußtsein schließt das „Wissen" und damit die praktischen Möglichkeiten des Fortschritts ein.

Schmitt denkt dialektisch. Aber seine Dialektik bewegt sich selbst noch im Zirkel der abstrakten Logik. Mit solchen Kategorien ist es aber nicht möglich die „Wissenschaftlichkeit" des Sozialismus-Kommunismus richtig zu erfassen. Er sieht den einen herausragenden Pol der materialistischen Dialektik — aber er sucht den andern nicht in der praktischen sozialökonomischen Wirklichkeit, sondern in der Metaphysik.

Trotzdem ist Schmitt der Sache viel näher gekommen als viele andere Geisteswissenschaftler, die in der kommunistischen Theorie nur leere „Scholastik" sehen [114]), oder jede gedankliche Auseinandersetzung überhaupt ablehnen [115]).

---

[114]) Vgl. z. B. Ludwig Mises, Weltwirtschaftl. Archiv, 21. Bd., S. 266 f.

[115]) So schreibt Werner Sombart, aus dessen älteren Schriften wir oben zitiert haben, im Jahre 1925: „Wir müssen dem Glauben einen ande-

Exkurs über die „soziologische Synthese" bei Hans Freyer.

In der neuesten Soziologie, vor allem bei Karl Mannheim und Hans Freyer wird der Versuch gemacht, den Marxismus zu „rezipieren" [116]). Man hält die Zeit für gekommen auch den „historischen Materialismus" wenigstens in seinen soziologischen Teilen in das Gesamtsystem der Wissenschaft einzubeziehen. Dieser Versuch hat zahlreiche Vorgänger. Aber dieses neue Unternehmen den Marxismus „aufzuheben" unterscheidet sich von allen früheren Versuchen. Man will nicht mehr diesen oder jenen Gedankengang übernehmen, sondern das Ganze in seiner Eigenart erhalten. Vor allem soll das „revolutionäre" Moment des Marxismus nicht — wie bisher — eliminiert, sondern gerade als entscheidendes Merkmal bewahrt werden. Wie absurd ein solches Unterfangen der bisherigen Soziologie zunächst erscheinen muß, zeigt eine Bemerkung des französischen Soziologen Gaston Richard: Marx suche „im Gegensatz zu jeder wirklichen Soziologie .. nicht die Mittel, eine revolutionäre Krise zu verhüten (prévenir), sondern sie vorzubereiten und zu beschleunigen" [117]).

Wenn wir an dieser Stelle Freyers „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft" als Beispiel einer „soziologischen Synthese" heranziehen, so darf man nicht erwarten, daß wir dies Werk in seiner eigentümlichen Bedeutung beurteilen wollen. Es dient uns eben nur als „Beispiel" im Rahmen unserer speziellen Fragestellung. Nur das, was auf diese besondere Sache Bezug hat, wird von uns herausgegriffen. Wir hatten unsere Untersuchung auf das Sozialwissen der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts beschränkt. Wenn wir jetzt einen Sprung in die Gegenwart tun, so kehren wir gewissermaßen zum Ausgangspunkt unseres Nachdenkens zurück. Denn aus der un-

ren Glauben entgegensetzen . . . Ich sehe keinen anderen Ausweg als den Glauben an Gott. Nur von diesem Standpunkt aus ist eine Bekämpfung des im letzten Ende aus Gottlosigkeit geborenen Klassenkampfstandpunktes möglich". (Weltwirtschaftl. Archiv, 21. Bd., S. 34).

[116]) Lewalter schildert diese Bestrebungen der Soziologie folgendermaßen: „Man fing an den Mann, der der „Theorie" die Richtung auf „Veränderung der Welt" hatte geben wollen und auf so eigentümliche Weise die Welt nun auch wirklich verändert hatte als einen (mit Hegels Worten) „Geschäftsführer des Weltgeistes" zu verstehen. So kamen, um nur einige zu nennen — Plenge, Petry, Troeltsch, Carl Schmitt, Mannheim) zu ihrer verstehenden Haltung gegenüber dem Marxismus. Sie versuchen Marx zu überwinden, indem sie ihn in seine Wahrheit, d. h. in ihre sich in der „Auseinandersetzung" mit ihm bildende Lehre „aufhoben". So entwickelt sich das Phänomen der „Rezeption des Marxismus" durch die Kulturwissenschaften hindurch." Lewalter, Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, 64. Bd. S. 621.

[117]) Gaston Richard, Revue internationale de sociology, 1928 S. 538, unterstr. v. Verfasser.

mittelbaren Gegenwart wird ja der Frageansatz und die Perspektive jeder soziologischen Betrachtung gewonnen.

Die zentrale Kategorie Freyers, das expressis verbis genannte Thema seines Buches ist „Wirklichkeitswissenschaft". Die Soziologie als „konkrete Wissenschaft von der gesellschaftlichen Wirklichkeit" eröffnet eine neuartige Perspektive für das Gesamtsystem der Wissenschaften und wird damit zugleich in dieses System „eingeordnet". An der Wiege der Soziologie, so schreibt Freyer, steht „der Traum, daß Soziologie die Krisis des Zeitalters überwinden könne, indem sie sie durchschaut, daß Politik eines Tages angewandte Soziologie sein werde, wie die Technik angewandte Physik ist" [118]). Dieser „Traum" findet sich in den „ersten Systemen" der „deutschen Soziologie" bei K. Marx und L. von Stein. Beide werden von Freyer nebeneinander gestellt, als zueinander gehörig empfunden, nicht nur, weil beide von Hegel herkommen, sondern weil sich in ihnen der entscheidende Schritt vollzieht, den auch Freyer heute wieder vollziehen will von der Philosophie des Geistes zur Wissenschaft von der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Wir haben schon ausführlich dargestellt, warum wir Freyer an dieser Stelle nicht folgen können. Worauf es uns jetzt ankommt ist folgendes: Wir wollen aufzeigen, daß die Freysersche Kategorie der Wirklichkeitswissenschaft nicht die soziologischen u n d die marxistischen Merkmale in sich umfassen kann, wenn sie zu einer brauchbaren Arbeitsmethode der Soziologie werden soll.

Freyer entwickelt seine eigene Soziologie im Gegensatz zu jenen Systemen, die aus der Gesellschaftswissenschaft eine „Logoswissenschaft" machen wollen. Unter Logoswissenschaften faßt Freyer diejenige Gruppe von „Geisteswissenschaften" zusammen, deren logisch zentrale und strukturgebende Aufgabe" es ist „durch alle Sinngebiete der Kultur hindurch die Welt des objektiven Geistes als sinnvolle Form, als formgewordenen Sinn aufzufassen" [119]). Solche Wissenschaften beschäftigen sich etwa damit, „eine Sprache als Gefüge, aus Wortformen und Bedeutungskomplexen, aus Melodiegestalten und syntaktischen Bildungen" zu begreifen oder „eine Philosophie als Gefüge aus Einsichten, Voraussetzungen, Methoden, Postulaten, und Schlüssen zu verstehen". (ibid) Die geistige Wirklichkeit wird in ihnen durchaus als Reich von gegenständlichen Sinnzusammenhängen, als Logos genommen. Freyer will mit dem Begriff der Logoswissenschaft kein Postulat aufstellen, sondern lediglich auf das reflektieren, „was in der wissenschaftlichen Arbeit wirklich geschieht" [120]). „Die Logoswissenschaften sind ein unwegdenkbares Glied im System der

[118]) a. a. O. S. 2.
[119]) a. a. O. S. 22.
[120]) a. a. O. S. 23.

Erkenntnis", denn „es ist das Wesen des Geistes, daß er sich zu sinnvollen, bündigen, durch und durch geformten Gebilden objektiviert. Tritt die Erkenntnis solchen Gebilden gegenüber, so entsteht eine charakteristische Erkenntnishaltung von eigenem Ethos und Wert. Eine ganz klare und starke Polarität bildet die mittlere Achse des Erkenntnisvorgangs: Auf der einen Seite steht die bündige Form, in sich geschlossen, in sich ruhend, auf der anderen Seite das erkennende Subjekt, ganz Theorie, ganz Verstehen [121]). Wenn „das Schema dieser Erkenntnishaltung zu einem bestimmten Ethos determiniert wird", wie es etwa in Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften der Fall ist, haben wir zwar „eine historische Gestalt des geisteswissenschaftlichen Denkens vor uns, die auf ganz bestimmten weltanschaulichen Voraussetzungen ruht, und der Ausdruck für ein ganz bestimmtes Verhalten des Menschen zur geistigen Welt ist", aber „die Grundstruktur dieser Erkenntnishaltung ist ewig. Sie geht aus dem Bildungsgesetz der geistigen Welt selbst hervor" [122]). Deshalb ist diese Haltung die einzig mögliche und angemessene, wenn es sich darum handelt, eine „sinnvolle, geschlossene Form oder Reich von bündigen Formen, wie die Sprache, die Kunst", überhaupt ein Gebilde des „objektiven Geistes" zu erkennen. (ibid)

Diese Bemerkung ist besonders aufschlußreich, denn hier entwikkelt Freyer den letzten Idealismus der akademischen Geisteswissenschaften überhaupt. Er erhebt sich zwar über den besonderen historisch weltanschaulich gebundenen „Idealismus" etwa Diltheys — jedoch nur um in dieser „letzten" Form das ewige zeitlose Bildungsgesetz der geistigen Welt wieder zu finden. Aber gerade das ist es, was mit der „Wissenschaftlichkeit" des dialektischen Materialismus, wie er zuerst von Marx entwickelt wurde, so völlig unvereinbar ist. Denn diese Wissenschaftlichkeit ist ganz und gar entgöttert. Eben aus diesem Ansatz und aus ihrer eigenartig theoretisch praktischen Natur kommt sie zu dem Ergebnis: daß auch das „Bildungsgesetz der geistigen Welt" wandelbar und die Grundstruktur jeder Erkenntnishaltung der Veränderung unterworfen ist.

Wie entwickelt nun Freyer den Begriff der Wirklichkeitswissenschaft?

Die geistige Wirklichkeit ist aber „außer daß sie Gefüge aus gegenständlichen Sinngehalten und selbst ein universaler, aufs reichste gegliederter Sinnzusammenhang ist, in ihrer ganzen Breite und Tiefe, Geschehen in der Zeit, realer Prozeß, Verwirklichung von Sinn" [123]). Mit dieser „Geschehensseite der geistigen Wirklichkeit"

[121]) a. a. O. S. 202 f.
[122]) a. a. O. S. 203. Unterstr. v. Verf.
[123]) a. a. O. S. 17.

befassen sich nun insbesondere die Wissenschaften vom seelischen Geschehen (Psychologie), von der geschichtlichen Bewegung (Geschichte) und vom gesellschaftlichen Geschehen (Soziologie). Diese Wissenschaften müssen gemäß der Andersartigkeit ihres Gegenstandes mit anderen Denkformen arbeiten, wie die Wissenschaft von den „bündigen Formen" des „objektiven Geistes".

Das entwickelt Freyer am Beispiel der Soziologie. Um gesellschaftliche Tatsachen zu begreifen, muß man lernen, die geschichtliche Welt „nicht als Sinngefüge und Formenwelt, sondern als Lebenswirklichkeit" zu verstehen [124]). Die gesellschaftlichen Gebilde sind allerdings Grenzfälle der „Objektivität": „Zwar gebildehaft, aber nicht vollbündig, zwar geronnene Geschichte, aber Geschichte trotzdem, nicht zeitentrückt, nur eines der großen Mittel, die die Menschheit gefunden hat, um die Zeit zu stauen: Nicht gegenständlicher Sinngehalt, sondern in Form gefaßtes Leben" [125]). „Drei grundlegende Eigenschaften, die einander bedingen und als Momente einer dialektischen Reihe aufgefaßt werden können, unterscheiden die gesellschaftlichen Gebilde von allen Formen des objektiven Geistes . . sie bilden die gegenständliche Grundlage für das Programm der Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Die gesellschaftlichen Gebilde sind von allen anderen Gebilden der geschichtlichen Welt erstens durch die einfache Tatsache unterschieden, daß sie Formen aus Leben sind". (ibid) Im Gegensatz zu Kunstwerken, Rechtssystemen, wissenschaftlichen Lehrgebäuden, Sprachen usw., die alle geistige Gebilde sind, die aus Nicht-Leben, nämlich aus gegenständlichen Sinngehalten bestehen, sind hier das Material die Menschen selbst mit ihrem ganzen Wesen und Schicksal. Es kann deshalb in der Soziologie nicht die „reine Haltung der Theorie" geben wie in den Logoswissenschaften. Der Soziologe kann nicht absehen von der „eigenen Erkenntnissituation". Deshalb ist die „theoretische Haltung des Verstehens . . . der Soziologie durch die Eigenart ihres Objektes versagt" [126]). „Denn hier gibt es kein Gegenüber von bündiger Form und verstehendem Subjekt. Hier wird das Licht der Erkenntnis, scheinwerferhaft, auf ein Geschehen geworfen, dem der Erkennende selbst mittätig, mitleidend, existenziell angehört. Eine lebendige Wirklichkeit erkennt sich selbst: Das ist die völlig neue Situation, aus der die logische Struktur und die Erkenntnishaltung der Soziologie verstanden werden muß" [127]). Die zweite grundlegende Eigenschaft der gesellschaftlichen Gebilde betrifft ihr Verhältnis zur Zeit. Die „geistigen Formen" sind „zeitlos", „gültige Zusammenhänge aus logischen oder ästhetischen

[124]) a. a. O. S. 80.
[125]) a. a. O. S. 91.
[126]) a. a. O. S. 83.
[127]) a. a. O. S. 83.

oder sprachlichen oder juristischen Elementen“ [128]). Dagegen sind „Lebenswirklichkeiten, individuelle wie kollektiv-gesellschaftliche . . . nie bündige Gestalt“. Sie haben immer einen geringeren oder größeren Koeffizienten von Unbündigkeit in sich. Sie transzendieren immer sich selbst; nicht in eine neue Dimension hinein, sondern in der Richtung auf eine andere, veränderte, gesellschaftliche Lage hin. Es heißt daher „die gesellschaftliche Wirklichkeit ästhetisch verfälschen, wenn man irgend eine Ordnung, in die sie gefaßt ist, in die zeitlose Sphäre des Logos hinaufhebt, und von einer Sippenverfassung, einer Ständegliederung oder einem Staatswesen spricht, als wären sie nicht Leben sondern Geist“ [129]). „Sich geschichtlich zu verändern, ihre Struktur zu festigen, sich schließlich aufzulösen oder revolutionär zerbrochen zu werden — alles das ist für die gesellschaftlichen Gebilde keineswegs ein äußerliches Schicksal, wie für das Kunstwerk das Verwittern des Steins. Sondern diese Prozesse der Bildung und Umbildung gehören zu ihrem Wesen: diese Prozesse sind das Wesen ihrer Form. Jede gesellschaftliche Gleichgewichtslage ist labil. Jede gesellschaftliche Ordnung trägt (solange sie sie auch zu bannen fähig sein mag) weitertreibende Momente, geschichtsbildende Kraft in sich. Das sind die Faktoren, die sie wesentlich unbündig, damit aber allererst zu Wirklichkeiten machen. Von ihnen absehen das ergibt eine Utopie, aber keine Soziologie“ [130]). „Das dritte Merkmal der gesellschaftlichen Gebilde ist gleichsam die Synthesis der beiden ersten. Es vereinigt die beiden Bestimmungen, daß gesellschaftliche Gebilde unlösbar an den Menschen und unlösbar an die Zeit gebunden sind zu der dritten: daß sie die existenzielle Situation des Menschen sind. Es bezieht sich auf die gesellschaftliche Wirklichkeit als gegenwärtiges Schicksal und gegenwärtige Entscheidung“ [131]).

Denn wir sind mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen Gebilden in „besonderer und unleugbarer Weise existenziell verbunden: sie sind einfach wir selbst, und sonst nichts“ [132]). „Alle Bewegungen, die durch sie hindurch gehen, alle offenen Widersprüche, die in ihnen treiben, alle Unbündigkeiten, die sie in sich tragen sind Fragen an unseren Willen und Fragen unseres Willens an sie. Wir sind in der Dialektik dieses Geschehens Partei, aktive Kraft“ [133]). „Hier gilt erst in prägnantem Sinn jene Identität von Subjekt und Material, die in weiterem Sinn für alle gesellschaftlichen Tatsachen gilt. Hier wird die Soziologie zum wissenschaftlichen Selbstbewußtsein einer menschlichen Gegenwart, zur Theorie einer Existenz“. (ibid) Freyer

[128]) a. a. O. S. 84.
[129]) a. a. O. S. 85.
[130]) a. a. O. S. 85.
[131]) a. a. O. S. 87.
[132]) a. a. O. S. 89.
[133]) a. a. O. S. 89.

erinnert daran, daß gerade so als Gegenwartswissenschaft „alle früheren Systeme, in Deutschland wie in Frankreich, mit dem existenziellen Charakter der Soziologie Ernst gemacht haben. Diese Definition der „Wirklichkeitswissenschaft" enthält die „Rezeption" des sozialistischen Ansatzes in Fragen des sozialen Wissens. Nur entstand dort dieser Ansatz aus der tatsächlichen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Situation des Proletariats — während er hier allgemein und abstrakt gefaßt wird. Die Frage wird „soziologisch" gestellt ganz ähnlich wie schon bei Lorenz von Stein; aber Freyer kann sie viel exakter und spezieller formulieren, denn gerade in diesem Ansatz soll der historische Materialismus Marxens „aufgehoben" werden. Das geschieht, indem: 1. Der Materialismus in seinem von Marx entwickelten „logischen Sinn" in den Freyerschen Begriff der Wirklichkeit eingeht. 2. Diese soziale „Wirklichkeit" als historisch dialektische Gegenwart gesehen wird. 3. Indem die Bewegungen, Widersprüche und Unbündigkeiten der Gesellschaft als „Fragen an unseren Willen und Fragen unseres Willens an sie" gefaßt werden, indem eine „Identität von Subjekt und Material" in die Soziologie einbezogen wird, ähnlich der des „proletarischen Klassenbewußtseins". So wird hier die „Soziologie" zum wissenschaftlichen Selbstbewußtsein einer schlechthin „menschlichen Gegenwart". Indem Freyer aber das Moment des „Willens" in den wissenschaftlichen Ansatz aufnimmt, gerät er in einen sonderbaren Widerspruch, der eben in der grundsätzlichen Andersartigkeit der bürgerlichen Wissenschaft und der „rezipierten" marxistischen „Wissenschaftlichkeit" begründet ist. In der letzteren ist ja der proletarische Sozialwille als erkennendes und gestaltendes Moment enthalten und im Klassen-„Bewußtsein" gesetzt. In der Soziologie hingegen soll „das Geschäft der theoretischen Erkenntnis trotz alledem autonom und gegenüber den praktischen Zielsetzungen des Willens selbstverständlich unabhängig bleiben" [134]). Deshalb muß Freyer im systematischen Teil seines Werkes darauf zurückkommen, daß mit dem „Tatbestand System (und bereits mit dem Tatbestand Wissenschaft) eine Norm gesetzt" ist, „die den Willensfaktor in der theoretischen Erkenntnis gleichsam bändigt, ihn in denjenigen Aggregatzustand versetzt, in dem sein theoretischer Ertrag — sei es auch auf Kosten seiner praktischen Wirksamkeit maximal wird" [135]). „Damit", so fährt Freyer fort, „ist folgendes gemeint. Es ist ein evidenter Unterschied, ob sich eine Ideen-Bildung als wirkende Kraft in die Realität einsetzt, sich also gleichsam selbst zum Auge des auf Umbildung der Realität gerichteten Willens macht — oder ob sie als Leitidee auftritt, unter die sonst auseinanderfließende Fülle des Tatsächlichen theoretisch gesam-

[134]) a. a. O. S. 90. Unterstr. v. Verfasser.
[135]) a. a. O. S. 299.

melt und geordnet werden soll, sich also, in den Dienst der Aufgabe stellt, der Wirklichkeitsauffassung das begriffliche Gerüst und damit allererst die logische Möglichkeit zu geben“ [136]). „In beiden Fällen kommt zustande oder kann jedenfalls zustande kommen: eine Gesamtanschauung der vorliegenden Wirklichkeit. Aber im ersten Fall treten alle Teilmomente wesentlich mit dem taktischen Vorzeichen auf: als Hilfskraft, als Widerstand, als Einsatz, als parallellaufendes Interesse, als Einbruchstelle, als günstige oder ungünstige Konstellation. Tatsachen die als solche unleugbar sind, fallen aus, wenn sie unter dem taktischen Gesichtspunkt als neutral gelten können. Und das Gesamtbild schichtet sich durchaus nach der Struktur des Wirkungsfeldes — und zwar des Wirkungsfeldes für eine bestimmte Willenshandlung — zusammen.

Auch im zweiten Fall wirkt der vorausgegebene Zielgedanke zwar selektiv und strukturgebend auf die Gesamtheit der Tatsachen; nur indem er das tut, kommt eine Gesamtanschauung des wirklichen überhaupt zustande. Aber die Allmacht der taktischen Ordnungskategorien ist gebrochen, die enge Bindung der zu erfassenden Objekte an das Willensziel gelockert, das Eigengewicht der gegenständlichen Zusammenhänge vergrößert. Im idealistischen Fall der theoretischen Erkenntnis wird das eigene Wollen selbst im Sinne der gegenständlichen Auffassungsweise umgedacht: Es wird zur Teiltendenz im Kräftefeld der Gesamtwirklichkeit. An Stelle der Frage: Was bedeutet das Objekt X für oder gegen die Realisierung des A? tritt die Hypothese einer Entwicklungstendenz A und die selbstverständliche Bereitschaft, an widersprechenden Erfahrungstatsachen diese Hypothese so zu korrigieren, daß sie ein fruchtbareres Erkenntnismittel wird“ [137]). Der Unterschied dieser beiden hier gezeichneten Denkstrukturen ist zunächst ein quantitativer. Auch der erste Typus will ja das Ziel der Klärung erreichen, nur ist das Bild — der Annahme gemäß — durch taktische Gesichtspunkte gefärbt, hergerichtet, im Sinne der Objektivität verdunkelt. Aber letzten Endes bleibt es „der vorausgegebene Zielgedanke“, der eine Erkenntnis überhaupt ermöglicht. Das Seltsame ist nun, daß Freyer in dem zweiten Typ nicht eine gesteigerte und geläuterte Stufe des letzthin selben Erkenntnistyps sieht, sondern annimmt, daß gerade an diesem Punkt die Quantität in die Qualität umschlägt; daß durch das „Umschnappen“ von einem zum andern Typus eine wesentlich andere „geistige Haltung“ entsteht. Denn wenn die erste Forderung der „formellen Wissenschaftlichkeit“ nämlich „maximale Annäherung“ an den Denktypus der „Theorie“ in beiden Fällen erfüllt ist, so muß Freyer Differenzierung erscheinen als eine offensichtliche Rückkehr

[136]) a. a. O. S. 300.
[137]) a. a. O. S. 300.

zum wissenschaftlichen Ethos der Logoswissenschaften. Die Identität von „Subjekt und Material" erscheint daher in der wissenschaftlichen Soziologie lediglich darin, daß die eigene „Utopie" oder wie wir in der Terminologie unserer Untersuchung sagen würden, der eigene Sozialwille „radikal entwertet" und zur „heuristischen Arbeitshypothese" herabgesetzt wird.

Zusammenfassend können wir feststellen: Freyer will „Wirklichkeitswissenschaft" nicht als wissenschaftliche Universalmethode. Er überläßt die Wissenschaft von den Gebilden des objektiven Geistes den Logoswissenschaften, die Wissenschaft von der Natur den Naturwissenschaften, die beide ihre eigenen logischen Strukturen entwikkeln. Lediglich für das enge Gebiet der Geschichte, Psychologie und Soziologie wird die Wirklichkeitswissenschaft gefordert. Es ist das Ethos des Sozialismus, das die Wirklichkeitswissenschaft in sich begreifen will. Dieses „Ethos" soll aber wiederum nicht in seiner ganzen originären Totalität ergriffen werden, sondern nur als logische Methode für einen bestimmten Wissenskomplex. Vom Objekt her soll sich diese Methode als einzig adäquate Logik ergeben. Die unlösliche dialektische Verflechtung dieses Objektes oder Materials mit dem erkennenden Subjekt ist es, was Freyer auf das Ethos der Wirklichkeitswissenschaft allererst hinführte. So stellt sich das Moment des Willens dar.

Dieser Wille ist aber kein „individueller" und schon gar kein beliebiger. Er ist der Sozialwille des modernen Industrieproletariats, wie er im 19. Jahrhundert aus einer ganz konkreten historischen Seinslage heraus entstanden ist, aus dem sich ein anderes Ethos des Wissens erhob.

Sobald man diesen Erkenntniswillen sich zu eigen macht, ergibt sich eine andersartige Totalität des Wissens, wenn man will — ein anderes Weltbewußtsein.

So sieht z. B. der dialektische Materialismus in der Natur ein geschichtliches Phänomen oder, was dasselbe ist, in der Geschichte ein natürliches Phänomen. Das ist nicht nur eine bloße theoretische Möglichkeit, sondern ergibt sich notwendig aus der Totalität seines Weltbewußtseins [138]).

Auch die „Logoswissenschaften" verlieren im Sog dieses Weltbewußtseins durchaus den objektiven-Geist-Charakter, aus dem Freyer die Ewigkeit einer adäquaten Erkenntnisstruktur ableiten konnte [139]).

[138]) Bis zur Veröffentlichung von Marx' Philosophie und Nationalökonomie wurde Engels Schrift, Dialektik der Natur selbst von „Marxisten" gelegentlich als eine „Verfälschung" oder „Vulgarisierung" des historischen Materialismus angesehen.

[139]) Vgl. z. B. den Passus über die griechische Kunst in Marx' Einleitung in die politische Ökonomie, S. XLIX.

Unter diesem Gesichtspunkt müßte sich die Freyersche Kategorie der Wirklichkeitswissenschaft darstellen als der Versuch — in Umkehrung eines Marxschen Wortes — ein neues Weltbewußtsein im Sinne eines alten zu interpretieren. Nichts anderes könnte unter der Forderung verstanden werden den eigenen „praktischen Willen" zur heuristischen Arbeitshypothese herabzusetzen, wenn echte Wissenschaft geleistet werden soll.

Es ist sicher kein Zufall, daß gerade von der Soziologie die Forderung der „Wirklichkeitswissenschaft" ausgeht. Die Wissenschaft der bürgerlichen Epoche ist spät und widerwillig an die Entwicklung dieser Disziplin herangegangen. Sie war wenigstens in Deutschland — von Anfang an „Waffe" gegen die Bestrebungen des Sozialismus und Kommunismus. Von der Wirtschaftslehre abgesehen — wurde die Soziologie mehr als irgendeine andere wissenschaftliche Disziplin in die sozialen Kämpfe der vergangenen Jahrzehnte einbezogen: vielmehr, sie ist ihr eigenstes Produkt. Es ist für Klassenkämpfe charakteristisch, daß sie zunächst mit ganz ungleichen materiellen und geistigen Waffen geführt werden. Auf beiden Seiten zeigt sich immer wieder das Bestreben, die Methoden der Gegner einzubeziehen und dadurch in ihrer Wirkung „aufzuheben".

Alle nur b e g r i f f l i c h e n „Synthesen" bleiben aber unzulänglich. Erst wenn die historische Dialektik der „bürgerlichen Gesellschaft" sich in der Tiefenschicht des wirklichen Geschehens aufhebt, erst dann werden mit den kämpfenden Klassen selbst auch die aus ihrem Sozialwillen hervorgegangenen Wissenschaften als solche verschwinden.

Literaturverzeichnis.

1. *Georg Adler,* Die Anfänge der Marx'schen Sozialtheorie und ihre Beeinflussung durch Hegel, Feuerbach, Stein und Proud'hon 1905.
2. *Bruno Bauer,* Die Judenfrage 1843.
2a. *Friedrich Engels,* Marx-Engels Gesamtausgabe, hrsg. v. Rjasanov und Adoratzki, I. Abt. 2. Bd.
3. *Ludwig Feuerbach,* Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 1843 (aus Ruge's Anecdota).
4. *Bela Földes,* Bemerkungen zu dem Problem Lorenz von Stein-Marx (Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik), 1914, Bd. 102, S. 289 ff.).
5. *Hans Freyer,* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 1930.
6. — Einleitung in die Soziologie, 1931.
6a. *Grünfeld,* Lorenz von Stein und seine Gesellschaftslehre, 1910.
7. *G. W. F. Hegel,* Logik, Bd. I, hrsg. v. Lasson.
8. — Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Lasson.
9. — Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. Lasson.
10. — Die württembergischen Landstände, Jubiläumsausg.
11. *Moses Heß,* Sozialistische Aufsätze, hrsg. v. Zlocisti Berlin, 1921, zit. als Zlocisti.
12. *R. Hilferding,* Das Finanzkapital 1910.
13. *Karl Korsch,* Marxismus und Philosophie, 1923.
14. *S. Landshut,* Kritik der Soziologie, 1929.
15. *K. Lamprecht,* Deutsche Geschichte, III. Abt. I. Bd. 1921.
16. *E. Lewalter,* Wissenssoziologie und Marxismus (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1930, 64. Bd. I. Heft, S. 63 ff.
17. — Buchbesprechung ebenda.
18. *Friedrich List,* Das nationale System der politischen Ökonomie (1841) hrsg. v. Waentig 1910.
19. *Karl Löwith,* Max Weber und Karl Marx (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 67. Bd. 1932).
20. *Karl Marx-Engels,* Gesamtausg. hrsg. v. Rjasanov-Adoratzki, I. Abt. 1. Halbbd. und 3. Bd. zitert Ges. Ausg. I.
21. — Der historische Materialismus (Die Frühschriften hrsg. v. S. Landshut u. I. P. Mayer 1. Bd. zit. Landshut I.
21a. — Zur Kritik der Politischen Oekonomie 1859 (Ausg. Zürich 1934).
21b. — Das Kapital. 1. Bd. hrsg. v. Kautsky.
22. — Das kommunistische Manifest, hersg. v. Duncker 1930, zitiert Duncker.
23. — Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, Ausg. Wien 1927.
24. *Marx Engels,* Briefwechsel, 1914, 4. Bd.
25. *Franz Mehring,* Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels, 4. Aufl. Bd. 1.

26. — Über L. Stein und Karl Marx, (Neue Zeit 15. Jhg. 1896, 2. Bd. Nr. 38.
27. *Ludwig Mises,* Antimarxismus (Weltwirtschaftliches Archiv 21. Bd., 1925, S. 266f.).
28. *Karl Mannheim,* Ideologie und Utopie 1930.
29. *Muckle,* Henri de Saint-Simon, 1908.
30. *Gaston Richard,* Miszelle, (revue internationale de sociology, 1928, S. 531ff.).
31. *Lorenz von Stein,* Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich, 1842.
32. — Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage (1849) hrsg. von Salomon, 1921.
33. *Carl Schmitt,* Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 1923.
34. *Werner Sombart,* Sozialismus und soziale Bewegung, 6. Aufl. 1908.
35. — Die Idee des Klassenkampfes, (Weltwirtschaftl. Archiv, 21. Bd., 1925, S. 22ff.).
35a. *H. L. Stollenberg,* Kurzer Abriß einer Geschichte der deutschen Soziologie (Weltwirtschaftliches Archiv, 31. Bd., 1930).
36. *Peter von Struve,* Neue Zeit, XV. Jhg. 1895, 1. Bd. S. 50ff.
37. *Heinrich v. Treitschke,* Deutsche Geschichte, im 19. Jahrhdt., V. Teil.
38. *Georg Weber,* Allgemeine Weltgeschichte, 15. Bd. I. Teil 1889.
39. *Wilhelm Weitling,* Garantien der Harmonie und Freiheit (1842), hrsg. v. Mehring 1908.
40. *W. Windelband,* Geschichte der Philosophie, 1900.
41. *Adam Smith,* In inquiry into the nature and cause of the wealth of nation 1776. Ausg. von Ward, Lock. Bouden u. C., London 1786 (deutsche Ausgabe von Wäntig 1908).
42. *Wilhelm v. Humboldt,* Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. 1798.
43. *M. Louis Blanc,* Histoire de dix ans 1846.
44. *Longuet,* La commune de Paris.

Vita.

Hans Max Freund aus Berlin, geboren am 19. März 1905 in Berlin als Sohn des Kaufmanns Julius Freund und seiner Ehefrau Clara, geborene Dresel in Berlin, besuchte von April 1911 bis März 1919 das Werner-Siemens Realgymnasium in Berlin-Schöneberg und von April 1919 bis März 1924 die Freie Schulgemeinde Wickersdorf. Er verließ die Schule mit dem Reifezeugnis.

Er studierte Nationalökonomie und Rechtswissenschaft: Im S. S. 1924 an der Universität Heidelberg, im W. S. 1924/25 und vom W. S. 1930/31 bis zum S. S. 1931 an der Universität Leipzig, im S. S. 1925 an der Universität Hamburg, vom W. S. 1925/26 bis zum W. S. 1926/27 und vom W. S. 1928 bis zum S. S. 1930 an der Universität Berlin, vom S. S. 1927 bis zum S. S. 1928 an der Universität Bonn und im W. S. 1933/34 an der Universität Basel.

Er hörte Vorlesungen bei folgenden Professoren: v. Beckerath, Bernhardt, Bruns, Crome, Dölle, Dohna, Driesch, Freyer, Gerstner, Glum, Göppert, Goldtschmidt, Golf, Heinsheimer, Herkner, Hoetzsch, Junker, Kaskel, Kipp, Klee, Laß, Mangold, Mannheim, Nipperdey, Nußbaum, Plauth, Popitz, Richter, Ritschl, Ruck, Salin, Smend, Schünemann, Carl Schmitt, Schreuer, Stangeland, Terhalle, Titze, Alfred Weber, Wiedenfeld, Wolgast, Wüstendörfer, Zycha.

Er nahm ferner an den Übungen und Seminaren folgender Professoren teil: Bohle, Braun, Dölle, Fischer, Freyer, Gerstner, Große, Höniger, Hummel, Ipsen, Kipp, Mahler, Nipperdey, Ritschl, Salin, Carl Schmitt, Schreuer, Terhalle, Vierkandt, Alfred Weber und Wiedenfeld.